

يَاكَ الْفَوَائِدُ فِي عَلِّ شَرْحِ الْعُقَايِدِ

علم کلام میں علامہ تفتازانی کی شاہکار تالیف "شرح عقاید نفی" کی ایسی اُردو شرح جس میں عبارت
عل کرنے کے ساتھ تمام مشکل بحثوں کو ممکن حد تک آسان کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔

تالیف
مولانا مجیب اللہ صاحب قاسمی
استاذ دارالعلوم دیوبند

مکتبہ رحمانیہ

اقرا سنٹر عرف سٹریٹ انڈیا بازار لاہور
فون: 042-7224228-7355743



بیان الفوائد فی حل شرح العقائد

حصہ اول

علم کلام میں علامہ تفتازانی کی شاہکار تالیف "شرح عقائد نسفی" کی ایسی اُردو شرح جس میں عبارت
حل کرنے کے ساتھ تمام مشکل بحثوں کو ممکن حد تک آسان کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔

تالیف
مولانا مجیب اللہ صاحب قاسمی
استاذ دارالعلوم دیوبند

مکتبہ رحمانیہ

اقرا سنٹر عرف مسٹرٹ، انڈیا بازار لاہور
فون: 042-7224228-7355743



پیش لفظ



نحمدہ وفضلہ علی رسولہ الکریم ! علامہ سعد الدین نقضازائی کی مایہ ناز تالیف شرح عقائد نسفی کو اپنی خصوصیات اور درس نظامی میں شامل ہونے کے سبب بڑی اہمیت اور مقبولیت حاصل ہے، علم کلام میں اتنی شہرت اور مقبولیت کسی اور کتاب کو کم ہی ملی ہے۔

۱۴۰۲ھ میں جب مادر علمی دارالعلوم دیوبند میں اس کتاب کی تدریس کی سعادت سے راقم الحروف بہرہ ور کیا گیا تو اس وقت کتاب کی دشواری کا اندازہ ہوا اور دل میں کتاب کی تشریح و تہلیل کا داعیہ پیدا ہوا مگر اپنی علمی کم مائیگی اور تدریسی مصروفیت کے سبب کئی سال تک کام شروع نہ کر سکا اور جب شروع کیا تو خرابی صحت کے باعث تسلسل برقرار نہ رکھ سکا اور اس طرح کئی سال میں کتاب کی تشریح و تہلیل کا کام مکمل ہوا۔

اس شرح میں حل عبارت پر زیادہ زور دیا گیا ہے اور اس بات کی امکانی کوشش کی گئی ہے کہ بات صرف حل عبارت تک محدود رکھی جائے اور دقیق علمی و فلسفیانہ مضامین کو آسان عبارت میں مرتب انداز میں سمیٹ دیا جائے تاکہ طلبہ کو فہم کتاب میں دشواری نہ ہو۔ بہر حال کتاب جیسی بھی ہے آپ کے سامنے ہے، اپنی بساط کے مطابق کتاب کو مفید سے مفید تر بنانے کی کوشش کی ہے، اس کوشش میں کس حد تک کامیابی ملی ہے اس کا فیصلہ قارئین ہی کر سکیں گے۔

بڑی ناپاسی ہو گی اگر میں اپنے ان کرم فرماؤں کا شکریہ ادا نہ کروں جن کے پیہم تقاضوں نے مجھے یہ اوراق سیاہ کرنے کی ہمت عطا کی، خصوصاً برادر مکرم مولانا ریاست علی صاحب بخوری اور مولانا عبدالرحیم صاحب بستوی اساتذہ دارالعلوم دیوبند کا میں تسہل سے ممنون ہوں جن کے مشوروں سے مجھے بہت کچھ روشنی ملی اور ان حضرات نے رائے تحریر فرما کر کتاب کی قدر افزائی فرمائی۔

پڑھنے والوں سے درخواست ہے کہ راقم کو دعا خیر سے محروم نہ فرمائیں، دعا ہے کہ جو پروردگار اپنے فضل سے یتیمات کو حسنات میں تبدیل فرما دیتا ہے وہ مخلصین کی دعاؤں کی برکت سے احقر کی اس کاوش کو طلبہ کیلئے نفع بخش بنائے اور اپنی بارگاہ میں شرف قبول سے نوازے۔ آمین

محبت شاہی غفر

خادم تدریس دارالعلوم دیوبند

۲۹ محرم ۱۴۱۳ھ مطابق ۳۱ جولائی ۱۹۹۲ء
بروز جمعہ

بسم الله الرحمن الرحيم

تقديم

حضرت مولانا ریا علی صاحبہا بجنوری استاد و محدث دارالعلوم دیوبند

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على رسولنا محمد وعلى آله وصحبه اجمعين!
اما بعد! اسلام تمام انسانوں کے لئے اللہ کا نازل کردہ ایک فطری مذہب ہے اور اسی لئے وہ انسانی
فطرت کے مطابق آسان اور سلیس زبان میں عقائد احکام اور اخلاق کی تعلیمات پر مشتمل ہے، قرآن کریم میں
اس کو دین فطرت کے نام سے موسوم کیا گیا ہے۔

ما تم وجہاً للدين حنيفاً فطرت الله
التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله
ذلك الدين القيم (سورة الروم آیت ۳۰)
تم یکسو ہو کر دین (صحیح) کی جانب اپنا رخ کرو، یہ اللہ کی
پیدا کی ہوئی وہ فطرت ہے جس پر اس انسان کو پیدا کیا ہے، اللہ
کی پیدا کردہ فطرت میں کوئی تبدیلی نہیں ہوتی، سیدھا دین یہ ہے
حدیث پاک میں بھی یہ مضمون زیادہ وضاحت کے ساتھ بیان فرمایا گیا ہے، ارشاد ہے۔

ما من مولود الا يولد على فطرة فابواه
يهوداً نصراناً او يمجساناً كما تنجب البهيمة
جمعاء هل تحسوت فيهما من جدعاء ثم
يقول ابو هريرة فطرة الله التي فطر الناس
پیدا ہونے والا ہر بچہ دین فطرت پر پیدا ہوتا ہے، پھر
اس کے والدین اس کو یہودی، نصرانی یا مجوسی بنادیتے
ہیں جیسے چوپایہ تمام مخلقت پیدا ہوتا ہے، اس کا کوئی
عضو کٹا ہوا نہیں ہوتا، پھر راوی حدیث حضرت ابو ہریرہ

علیہا الآیۃ (بخاری ص ۱۱۱) یہی آیت پڑھتے فطرۃ اللہ الی فطر الناس علیہا

اسلام کی اسی فطری سادگی کے سبب علم کلام بھی ابتدائی انتہائی سادہ اور مختصر تھا، یعنی ضاف اور سلیس زبان میں عقائد صحیحہ کا بیان، لیکن اسلام کے ابتدائی عہد میں بیرونی سازشوں کے سبب کچھ سیاسی اختلافات کا آغاز ہوا پھر ان سیاسی جماعتوں نے اپنے اختلافات کو مذہبی لباس پہنانے کے لئے عقائد میں تاویل و تلبیس بلکہ تحریف کا عمل شروع کیا تو علماء اسلام کو ان کے مقابلہ میں توجہات مہذول کرنے کی ضرورت محسوس ہوئی، پھر جب دوسری صدی میں خلیفہ منصور (الموتی ۳۵۸ھ) کے عہد میں دنیا کی مختلف زبانوں کے علمی ذخیروں کا عربی میں ترجمہ کرایا گیا تو اسلامی عقائد سے متعلق کچھ مزید بحثوں کا دروازہ کھل گیا۔

محدثین کرام نے بھی اس سلسلے میں اپنے ذوق اور انداز کے مطابق کام کیا۔ مگر ان کی خدمات کا حاصل فرق باطلہ کے نظریات کی تردید کے سلسلے میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات کو کجیا کر دینا ہے ان حضرات نے مسئلہ کی تنقیح کی ذمہ داری کو قبول نہیں کیا بلکہ بسا اوقات یہ بھی واضح نہیں کیا کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد مبارک، غلط افکار و نظریات کی تردید کے سلسلہ میں ان کا طرز استدلال کیسے، اور حقیقت یہ ہے کہ یہ ان حضرات کا میدان بھی نہیں تھا، ان کی جانب سے جتنا کام وجود میں آیا وہ اس میدان کے علماء کی رہنمائی کے سلسلے میں انتہائی کارآمد ثابت ہوا۔

چنانچہ متکلمین اسلام نے جو اس میدان کے مردان کار تھے، اپنا فرض منصبی ادا کیا، انہوں نے صحیح اسلامی عقائد کو عقل اور نقل کے دلائل سے ثابت کیا، اندرونی اختلافات کے نتیجہ میں پیدا ہونے والے اشکالات و اعتراضات کی جوابدہی کی، اور ان اندرونی فرقوں کی جانب سے پیش کئے جانے والے غلط افکار و نظریات کی تردید کا تفصیلی کام کیا، اسی کے ساتھ دیگر اقوام کے اختلاط اور ان کے عقلی علوم کے عربی تراجم کے بعد جو مشکلات پیدا کی گئی تھیں ان سب کا علاج پیش کیا۔

اگرچہ علوم عقلیہ کی فنی اصطلاحات کے استعمال کے ساتھ، صحیح عقائد کی تشریح و ترجمانی نے متکلمین کیلئے ایک اور مشکل پیدا کر دی کہ غلط فہمی کی بنیاد پر امت کے قابل اعتماد فقہاء و محدثین، علم کلام کے خلاف صف آراء ہو گئے۔ امام اعظم ابو حنیفہ کے علاوہ، تمام ہی فقہاء و محدثین کے مخالفانہ رویہ کی شہادتیں تاریخ میں محفوظ ہیں لیکن واقعہ یہ ہے کہ مخالفت کی بادِ مسموم کے علّی الرعم عالی دماغ اور روشن ضمیر علماء امت نے زمانہ کی ضرورت کے مطابق اپنی خدمت کو تسلسل کے ساتھ جاری رکھا۔ بحث و تمحیص کی نئی اور نازک منزلوں میں کتنے ہی قدم جادہ استقامت و دانستہ یا نادانستہ معترف بھی ہوئے لیکن رسوخ فی العلم کی دولت سے فیضیاب علماء کرام نے صراطِ مستقیم کے دائرہ میں رہتے ہوئے اسلامی عقائد و نظریات کو عقلی و نقلی دلائل سے تابعدار و بشر ثابت کر دیا۔

اللہ ان کی مساعی کو قبول فرمائے اور ان کی محنتوں کا بہتر صلہ عطا فرمائے۔ آمین

علماء امت کی انہی قابل قدر کاوشوں میں ایک قابل اعتماد متن العقائد النسفیۃ ہے جو عمر بن محمد نجم الدین النسفی (المتوفی ۷۳۵ھ) کی تالیف ہے، جن کا شمار فقہ حنفی کے اساطین میں ہوتا ہے۔ اور جن کے قلم نے فقہ، کلام، ادب، تفسیر، تاریخ اور دیگر علوم و فنون پر تقریباً سو کتابوں کو مدون کیا ہے، ان کے عہد تک علم کلام کا کارواں پرتیج مرحلوں سے گذر کر منزل آشنا ہو چکا تھا اور یہ فن اپنے اوج کمال تک پہنچ گیا تھا۔ امام غزالی (المتوفی ۵۰۵ھ) بھی ان سے کچھ ہی پہلے گذرے ہیں، امام نسفی نے اپنے پیشرو علماء کرام کی محنتوں سے استفادہ کرتے ہوئے عقائد صحیحہ سے متعلق ایک متن تیار کیا جسے امت کے درمیان قبول عام نصیب ہوا۔

پھر آٹھویں صدی کے مشہور کثیر التصانیف محقق عالم، مسعود بن عمر علامہ سعد الدین تفتازانی (المتوفی ۷۹۲ھ) نے اس متن کی شرح لکھی جس میں علامہ موصوف نے ماتریدہ اور اشاعرہ کے علوم سے استفادہ کرتے ہوئے خاص فنی انداز میں علم کلام کے مسائل کو عقلی و نقلی دلائل سے مبرہن کیا، علامہ موصوف علوم کی گہرائی و گہرائی میں اپنی نظیر آپ ہیں، تاریخ میں موصوف ہی ایک ایسے خوش نصیب مصنف ہیں جن کی مختلف علوم و فنون کی دسیلوں کتابیں نصاب تعلیم کا جز بنائی گئی ہیں اور آج تک علمی دنیا ان کے احسانات سے گراں بار ہے، لیکن یہ واقعہ ہے کہ جس طرح ان کی زبان میں لکنت تھی اسی طرح ان کا قلم بھی تعقید سے خالی نہیں ہے، ”شرح عقائد“ میں یہ وصف موجود ہے اور درس نظامی میں شامل ہو جانے کے سبب اس کی مشکلات کو حل کرنے کی ضرورت اور زیادہ بڑھ گئی ہے، اسی لئے عربی، فارسی اور اردو میں اس کی متعدد شروح و حواشی موجود ہیں، پھر یہ کہ مشکلات کی تشریح کا عمل بھی ہر عہد کے حالات کے تابع ہے۔ پچھلی صدی تک یہ حال تھا کہ معقولات انداز میں جو مضمون بیان ہو جاتا تھا سمجھا جاتا تھا کہ وہ آسان ہو گیا ہے، اور یہ بات تو ماضی قریب تک پائی جاتی تھی کہ علم کلام کی بحثوں کے دوران فلسفہ اور منطق کی مستعمل اصطلاحات کی علیحدہ سے تشریح کی ضرورت نہیں تھی، لیکن ظاہر ہے کہ اب یہ نوعیت نہیں ہے، اب فنی اصطلاحات کی آسان تشریح اور معقولات کو محسوسات کا لباس پہنانے بنیہ مشمول کا ہاتھ آنا مشکل ہے۔

خدا کا فضل و کرم ہے کہ دارالعلوم دیوبند کے کامیاب مدرس برادر عزیز خاں مولانا مجیب اللہ صاحب تاقی زید مجدکم نے عہد حاضر کی ضرورت کے پیش نظر شرح عقائد نسفی کی اردو شرح بیان الفوائد کے نام سے مرتب کی ہے، موصوف محترم کو مبداء فیاض نے بڑی خوبیاں عطا ہوئی ہیں، وہ فطری مدرس ہیں، زمانہ طالع علمی میں ان کے مذاکرہ و تکرار میں ان کے ہم سبق طلباء کثیر تعداد میں بڑے ذوق و شوق سے شرکت کرتے تھے۔

ذہانت و فطانت ان کا خدا داد وصف ہے، مشکل اور پیچیدہ مضامین ان کے یہاں آسان اور مرتب ہو جاتے ہیں، بیان کا ایسا سلیقہ ہے کہ مضامین خود بخود ذہن نشین ہونے لگتے ہیں، ایک مضمون کو مختلف انداز میں تعبیر کرنے، اور تفہیم کے لئے تازہ مثالوں کے ایجاد و اختراع میں انہیں خصوصی کمال حاصل ہے، تدریسی زندگی کے بیس سالہ تجربات نے ان اوصاف میں مزید جلا اور حسن پیدا کر دیا ہے۔

دارالعلوم دیوبند میں شرح عقائد کا سبق تقریباً دس سال پہلے ان سے متعلق کیا گیا تھا، اس دوران طلبہ نے بھی ان سے فرمائش کی اور متعدد اساتذہ کرام نے مشورہ دیا کہ وہ اپنے طویل تدریسی تجربہ اور اپنے کامیاب انداز تفہیم کی مدد سے شرح عقائد کی آسان شرح تحریر کر دیں، اور اب الحمد للہ موصوف کے اہم قلم سے برآمد کیا ہوا یہ نافہ مشک بیان الفوائد کے نام سے آپ کے ہاتھوں میں ہے جس کے بارے میں عطار کو کہنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

دعا ہے کہ پروردگار عالم ان کی کاوش کو اہل علم اور طلبہ کے درمیان قبول عام اور اپنی بارگاہ میں حسن قبول سے نوازے، اور علوم و فنون کی مزید خدمات کے لئے توفیق عطا فرمائے۔ والحمد للہ الذی بنعمتہ تتم الصالحات۔

ریاست علی غفرلہ
خادم تدریس دارالعلوم دیوبند

۱۶ محرم الحرام ۱۴۳۳ھ

رائے کرامی

حضرت مولانا عبدالرحیم صاحب بستی مدرّس دارالعلوم دیوبند

حامدا و مصلیا

صدیق مکرم حضرت مولانا مجیب اللہ صاحب قاضی گوئی دوی دارالعلوم دیوبند کے مقبول درکامیہ اساتذہ میں ہیں، ذکی، دین اور حیدر الاستعداد عالم ہیں۔ اپنے دور طالب علمی میں بھی طلبہ کی نظر میں انتہائی مقبول تھے، باذوق طلبہ کے حلقہ تکرار میں بیٹھ کر استفادہ کرتے تھے، دورہ حدیث میں ول پوزیشن سے کامیاب بھی ہوئے تھے، دارالعلوم دیوبند علم و فن اور فکر و نظر کا کوہ ہمالہ ہے یہاں کسی طالب علم کا اول پوزیشن سے کامیابی حاصل کرنا اگر ایک طرف اعزاز ہے اور یقیناً اعزاز ہے تو دوسری طرف اسکی علمی صلاح اور استعداد پر مہر تصدیق بھی ہے، حضرت مولانا مجیب اللہ صاحب مدظلہ انہی خوش بخت فضلاء میں ہیں، ضرور خوب یاد رہے بلاغت، فقہ و کلام ہو یا منطق و فلسفہ سب اچھی نظر رکھتے ہیں، موصوفی کی دسی تقریریں مغز ہی مغز ہوتا ہے، کلام شہر و زوائد سے پاک ہوتا، مشکل سے مشکل ترین کتاب اور پیچیدہ سے پیچیدہ عبارت کو اس طرح حل کر دیتے ہیں کہ طالب علم مطمئن ہو جاتا ہے، شرح عقائد نسفی کا درس سمجھ لے گیا، اس سال مولانا موصوفی متعلق ہے، علامہ سعد الدین تفتازانی کی یہ تصنیف علم کلام میں محرکۃ الآرا اور مستند تصور کی جاتی ہے، کلام بذات خود ایک نازک اور گہرا فن ہے پھر یہ کہ علامہ تفتازانی جیسے بحر العلوم کے مکمل آفریں قلم نے اس کتاب کو اور بھی اوق بنا دیا ہے، اسلئے اسکی تدریس کوئی آسان نہیں مگر مولانا مجیب اللہ صاحب قاضی مدظلہ کی تالیف "بیان الفوائد" نے جو انکی عرق ریزی اور دماغی کاوش کا مظہر، شرح عقائد کے جملہ مشابہ کو سمجھنا آسان اور سہل کر دیا، سب سے پہلے عبارت کا ترجمہ، ترجمہ کی زبان نہایت ہی عام فہم اور سستہ ہے، زیر بحث مسئلہ کی عمومی تشریح کے ساتھ عبارت کے اہم اجزاء کی علمی تشریح نے کتاب کی افادیت میں اضافہ کر دیا، میر علم داگھی میں شرح عقائد کی کوئی ایسی ارد شرح نہیں ہے جو اسکے تمام ضروری گوشوں اور مشابہات پر نسی بخش روشنی ڈالتی ہو اور عبارت کی لفظی و معنوی تہقیک کو کھولتی ہو اس اردو میں ایک ایسی شرح کی ضرورت نہ رہتی تھی جو مذکور خصوصیات اور خوبیوں کی حامل ہو، "بیان الفوائد" فی حل شرح العقائد اس ضرورت کو بدرجہ اتم پورا کر رہی ہے۔ اور بیشک یہ ایسی جامع اور تمام تر خوبیوں کی حامل شرح ہے جو دیگر تمام شروح سے مستغنی کر دے گی، امید ہے کہ مدارس عربیہ کے اساتذہ اور طلبہ اس علمی اور تحقیقی گلدستہ کو قدر و منزلت کی نظر سے دیکھیں گے، اللہ تعالیٰ "بیان الفوائد" کو قبولیت عطا کرے اور مولف کو جزائے خیر دے کہ ان کے علم و قلم نے شرح عقائد کو قوت پر واز بخشی ہے، آمین

عبدالرحیم بستی
استاذ دارالعلوم دیوبند

۱۸ محرم الحرام ۱۴۱۲ھ

فہرست شرح العقائد للجزء الاول

رقم العدد	العنوان	الصفحة	رقم العدد	العنوان	الصفحة
۱	خطبة الكتاب	۱۳	۲۶	القديم	۱۴۵
۲	تقسيم الاحكام الشرعية والعلم المتعلق بها	۱۸	۲۷	ليس بعرض	۱۴۳
۳	وجوه عدم تدوين كلام في زمن الصحابة	۱۹	۲۸	وهذا مبني على ان بقاء الشيء	۱۴۴
۴	ومعظم خلافاً مع الفرق الاسلامية	۲۲	۲۹	ولا جسم ولا جوهر	۱۴۸
۵	وجوه تسمية المعتزلة انفسهم باصحاب العدل	۲۶	۳۰	ولا مصور ولا محدود	۱۸۲
	والتوحيد		۳۱	ولا يوصف بالماهية	۱۸۶
۶	كيف ترك الاشعري مذهب اُساده	۲۸	۳۲	ولا يتمكن في مكان	۱۸۷
۷	سبب خلط الفلسفة بكلام	۳۰	۳۳	ولا يجري عليه زمان	۱۹۰
۸	وبالجملة هو اشرف العلوم	۳۱	۳۴	ثم ان مبني للتنزيه	۱۹۲
۹	حقائق الاشياء ثابتة	۳۶	۳۵	ولا يشبهه شيء	۱۹۸
۱۰	الفرق الاعتبارية بين الحقيقة والماهية	۳۷	۳۶	ولا يخرج عن علمه وقد رتب	۲۰۲
۱۱	والعلم بها متحقق	۳۲	۳۷	وله صفات	۲۰۵
۱۲	افتراق السوفسطائية الى ثلاث فرق	۳۳	۳۸	صفات الله تعالى ازلية	۲۰۹
۱۳	الدليل على ثبوت الاشياء	۳۵	۳۹	استدلال المعتزلة على نفى الصفات	۲۱۱
۱۴	اسباب العلم ثلاث	۳۹	۴۰	وهي لا هو ولا غيره	۲۱۱
۱۵	وجبا حصر اسباب في الثلاثة	۵۵	۴۱	مبحث الكلام	۲۲۲
۱۶	ورود الاعتراض على حصر الاسباب في الثلاثة	۵۶	۴۲	وهو متكلم بكلام هو صفة له	۲۲۷
۱۷	الجواب عن لا يراعى المذكور	۵۹	۴۳	وهو صفت من صفات السكوت	۲۲۷
۱۸	الخبر الصادق على نوعين	۶۵	۴۴	والله تعالى يتكلم بها امرونا	۲۲۹
۱۹	والنوع الثاني خبر الرسول	۷۲	۴۵	ومخير	۲۲۹
۲۰	مبحث العقل	۸۶	۴۶	الكلام صفة واحدة	۲۲۹
۲۱	العالم بجميع اجزائه محدث	۱۰۲	۴۷	مسئلة خلق القرآن	۲۳۵
۲۲	الدليل على حدوث الاعيان	۱۳۶	۴۸	مبحث التكوين	۲۴۰
۲۳	المحدث للعالم هو الله	۱۳۶	۴۹	التكوين ازلي	۲۴۱
۲۴	برهان التطبيق	۱۳۹	۵۰	التكوين غير المحكون	۲۴۱
۲۵	الواحد	۱۵۲		والارادة صفة لله تعالى ازلية	۲۴۷

فہرست مضامین بیان الفوائد حصہ اول

صفحہ	مضامین	صفحہ	مضامین	عنوان
۳۱	جواب مذکور کی مزید تحقیق	۲۳	۳	پیش لفظ
۳۲	ثبوت اشیاء کا علم ہے	۲۴	۴	لقدیم مولانا ریاست علی صاحب
۳۳	سوفسطائیہ کون ہیں	۲۵	۸	رائے گرامی مولانا عبدالرحیم صاحب بستی
۳۵	تحقیقی اور الزامی دلیل کسے کہتے ہیں	۲۶	۱۶	۱ حکم سے کیا مراد ہے
۳۶	ثبوت اشیاء کا علم نہ ہونے پر لاادریہ کی دلیل	۲۷	۱۶	۲ قاعدہ کسے کہتے ہیں
۳۸	لاادریہ کی دلیل کا جواب	۲۸	۱۶	۳ عقیدہ سے کیا مراد ہے
۳۹	علم کی تعریف	۲۹	۱۸	۴ احکام شرعیہ اور ان سے متعلق علم کی تقسیم
۵۱	تصدیق کی چار قسمیں ہیں	۳۰	۲۰	۵ علم کلام اور فقہ کی حاجت اور انکی تدوین کا پس منظر
۵۶	استنباط علم کے تین میں منحصر ہوئی کی دلیل استقراء ہے	۳۱	۲۲	۶ علم کلام کی آٹھ وجوہ تسمیہ
۵۷	استنباط علم کے تین ہونے پر اعتراض	۳۲	۲۴	۷ متقدمین کا علم کلام نقلی سمجھا
۵۸	عادت، وجدان، حدس اور تجربہ کے معانی کا بیا	۳۳	۲۵	۸ متقدمین کے علم کلام کے نقلی ہونے کا سبب
۵۸	نظر کسے کہتے ہیں	۳۴	۲۵	۹ مذہب الاعتزال کی بنیاد کیسے پڑی
۵۹	حصر استنباط پر اعتراض مذکور کا جواب	۳۵	۲۶	۱۰ معتزلہ اپنے آپکو اصحاب العدل والتوحید کیوں کہتے ہیں
۶۱	حواس گویا پنج میں محصور کرنے پر اعتراض اور اس کا جواب	۳۶	۲۶	۱۱ واصل بن عطاء کیوں ہے
۶۱	سمع کی تعریف	۳۷	۲۸	۱۲ شیخ ابوالحسن اشعری کی مذہب الاعتزال سے
۶۲	قوت باصرہ کی تعریف	۳۸	۲۸	برگشتگی کا سبب
۶۳	قوت شامہ کی تعریف	۳۹	۲۸	۱۳ علم کلام میں فلسفہ کی آمیزش کا سبب
۶۴	ہر حاسہ سے مخصوص چیزوں کا ادراک ہوتا ہے	۴۰	۳۲	۱۴ علم کلام کی وجوہ فضیلت
۶۶	خبر صادق کی تعریف	۴۱	۳۴	۱۵ اہل حق کی وجہ تسمیہ
۶۷	خبر متواتر کی تعریف	۴۲	۳۴	۱۶ حق کا معنی
۶۷	خبر متواتر ہونے کے لئے راویوں کی کوئی معین تعداد	۴۳	۳۵	۱۷ حق اور صدق کے درمیان فرق اعتباری
۶۸	شرط نہیں	۴۴	۳۶	۱۸ مشکلیں، اشراقیین، مشائیین اور صوفیاء کون ہیں
۶۸	خبر متواتر سے علم ضروری حاصل ہوتا ہے	۴۴	۳۷	۱۹ حقیقت اور ماہیت ایک ہی چیز ہیں
۶۹	خبر متواتر کے مفید علم ہونے پر ایک اعتراض مع جواب	۴۵	۳۸	۲۰ حقیقت و ماہیت کے درمیان فرق اعتباری ہے
۷۱	خبر متواتر سے حاصل شدہ علم کے ضروری ہوئے پر اعتراض	۴۶	۳۸	۲۱ مخدوم کے نشی نہ ہونے پر قرآن سے استدلال
۷۱	مع جواب	۴۷	۳۹	۲۲ ثبوت اشیاء پر ایک اعتراض اور اس کا جواب

صفحہ	مضامین	صفحہ	مضامین	عنوان
۱۰۷	عالم سے کیا مراد ہے	۷۳	۷۳	۴۷ سمنیہ کون لوگ ہیں
۱۰۸	صفات باری عالم سے خارج ہیں	۷۳	۷۳	۴۸ براہمہ کون ہیں
۱۰۸	موجودات کی تقسیم	۷۵	۷۳	۴۹ براہمہ کا نبوت سے انکار اور اس کا جواب
۱۰۹	عالم کا ذرہ ذرہ فانی ہے۔	۷۶	۷۵	۵۰ رسول اور نبی کے درمیان نسبت کا بیان
۱۱۳	قائم بالذات اور قائم بالغیر کے معنی میں فلاسفہ اور متکلمین کا اختلاف	۷۷	۷۶	۵۱ معجزہ کی تعریف
۱۱۴	عرض کا اپنے محل سے انتقال ممکن ہے	۷۸	۷۸	۵۲ خبر رسول مفید علم ہے
۱۱۷	جسمیت کے تحقق کے لئے کتنے اجزاء ضروری ہیں	۷۹	۷۹	۵۳ خبر رسول سے حاصل ہونے والا علم یقین کے معنی میں ہے
۱۱۸	طول و عرض اور عمق کے کہتے ہیں	۸۰	۸۲	۵۴ خبر رسول سے حاصل ہونے والے علم کے استدلالی ہونے پر ایک اعتراض اور اس کا جواب
۱۱۹	نزاع لفظی کی دو قسمیں ہیں	۸۱	۸۴	۵۵ مراتب عقل
۱۲۰	جزء لا یتجزئ کی تعریف	۸۲	۸۷	۵۶ عقل کی متعدد تعریفات اور ان میں تطبیق
۱۲۰	تقسیم دہی متناہی اور تقسیم فرضی غیر متناہی ہے	۸۳	۸۸	۵۷ قوت کا معنی
۱۲۲	جزء لا یتجزئ کے بطلان کی دلیل	۸۴	۸۸	۵۸ نفس کی تعریف اور اس کا مصداق
۱۲۲	جزء لا یتجزئ کے ثبوت کی دلیل	۸۵	۹۰	۵۹ نفس مطمئنہ، نفس نوامہ اور نفس امّارہ
۱۲۷	اثبات جزء کے دلائل کا ضعف	۸۶	۹۰	۶۰ نظر کے مفید علم نہ ہونے پر سمنیہ کا استدلال
۱۲۹	جزء لا یتجزئ کا انکار عقیدہ حشر کے انکار کو مستلزم ہے	۸۷	۹۳	۶۱ ملاحدہ کون ہیں اور ان کے کیا عقائد ہیں
۱۳۱	اجتماع، افتراق، حرکت اور سکون کا معنی	۸۸	۹۴	۶۲ سمنیہ اور ملاحدہ کے استدلال کا جواب
۱۳۲	حدوث اعراض	۸۹	۹۴	۶۳ نظر کے مفید علم ہونے پر مشہور اعتراض
۱۳۴	قدم اور عدم میں منافات کی دلیل	۹۰	۹۶	۶۴ اعتراض مذکور کا جواب
۱۳۶	نقشہ منظر احتمالات در قدیم	۹۱	۹۶	۶۵ کسب کی تعریف
۱۳۷	حدوث اعیان	۹۲	۱۰۰	۶۶ کتاب اور استدلال کے درمیان فرق
۱۳۸	اعیان کے اجسام و جوہر میں مخصر ہونے پر اعتراض	۹۳	۱۰۱	۶۷ ضروری کا دو معنی بیان کر کے ایک تناقض کا دفعہ
۱۴۰	اعتراض مذکور کا جواب	۹۴	۱۰۲	۶۸ الہام سبب علم نہیں
۱۴۱	حدوث اعراض کی دلیل پر اعتراض اور اس کا جواب	۹۵	۱۰۴	۶۹ الہام کا معنی
۱۴۲	ازلیت، ابدیت اللہ سرمدیت کا معنی	۹۶	۱۰۵	۷۰ عادل کسے کہتے ہیں
۱۴۴	ہر جسم کے لئے چیز لازم ہونے پر اعتراض اور اس کا جواب	۹۷	۱۰۵	۷۱ مجتہد کسے کہتے ہیں
۱۴۵	وجود باری	۹۸	۱۰۶	۷۲ امام طحاوی کے حنفی مذہب اختیار کرنے کا واقعہ
۱۴۸	صانع عالم کے واجب الوجود ہونے کی دلیل	۹۹		

صفحہ	مضامین	صفحہ	مضامین	عنوان
۱۸۷	اللہ تعالیٰ کسی کیفیت کے ساتھ متصف نہیں	۱۲۳	۱۴۹	۱۰۰ برہان تطبیق
۱۸۸	تکلیف اور مکان کی تعریف	۱۲۴	۱۵۲	۱۰۱ برہان تطبیق پر وارد ہونے والے ایک شبہ کا ازالہ
۱۸۹	باری تعالیٰ کے مکان سے پاک ہونے کی دلیل	۱۲۵	۱۵۳	۱۰۲ معلومات الہیہ مقدرات الہیہ سے زائد ہیں
۱۸۹	تکلیف کے معنی پر ایک اعتراض اور اس کا جواب	۱۲۶	۱۵۵	۱۰۳ اللہ کے واحد ہونے سے کیا مراد ہے
۱۸۹	باری تعالیٰ کے حیرے پاک ہونے کی دلیل	۱۲۷	۱۵۶	۱۰۴ برہان تمنای کی تقریر
۱۹۱	باری تعالیٰ جہت سے پاک ہیں	۱۲۸		۱۰۵ آیت "لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ" کا
۱۹۱	باری تعالیٰ کے زمان سے پاک ہونے کی دلیل	۱۲۹	۱۵۹	تعدد الہ کے بطلان پر حجت اقناعیہ ہے
۱۹۳	تنزیہات کی بنیاد	۱۳۰	۱۶۰	۱۰۶ خطابیات سے کیا مراد ہے
۱۹۶	باری تعالیٰ کی جہت اور جسمیت ثبوت پر مجسمہ کی نقلی اور عقلی دلیل	۱۳۱	۱۶۳	۱۰۷ آیت مذکورہ کو حجت قطعہ ماننے سے دلیل تام نہیں ہوگی
۱۹۷	مجسمہ کی دلیل کا جواب	۱۳۲		۱۰۸ تعدد الہ کے بطلان پر آیت مذکورہ سے استدلال کرنے پر ایک اعتراض اور اس کا جواب
۱۹۹	باری تعالیٰ کا کوئی مماثل نہیں	۱۳۳	۱۶۶	۱۰۹ واجب اور قدیم کے درمیان نسبت کا بیان
۲۰۱	مماثلت کے معنی میں متعارض اقوال کے درمیان تطبیق	۱۳۴	۱۶۷	۱۱۰ صفات کے واجب ہونے پر ایک اعتراض اور اس کا جواب
۲۰۳	کوئی شی اللہ کے علم و قدرت سے باہر نہیں	۱۳۵	۱۶۹	۱۱۱ صانع عالم عرض نہیں ہے
۲۰۶	صفات باری کے ثبوت پر دلیل	۱۳۶	۱۷۳	۱۱۲ قیام عرض بالعرض کے محال ہونے کی دلیل
۲۰۸	اشاعرہ اور معتزلہ کے درمیان مابہ النزاع علم و قدرت	۱۳۷	۱۷۴	۱۱۳ بقاء عرض کے محال ہونے کی دلیل کن باتوں پر مبنی ہے
۲۰۹	صفات کو عین ذات کہنے پر محالات کا لزوم	۱۳۸	۱۷۵	۱۱۴ قیام عرض بالعرض کے حواہ پر فلاسفہ کی دلیل کا
۲۱۰	صفات کو حادث کہنے پر کرامیہ کی تردید	۱۳۹	۱۷۶	۱۱۵ صانع عالم کے جسم اور جوہر ہونے کی دلیل
۲۱۰	صفات کی چار قسمیں	۱۴۰	۱۷۹	۱۱۶ جسم اور جوہر بمعنی قائم بالذات کا ذات باری پر
۲۱۱	معتزلہ کلام کو ذات باری کے تشاکل قائم نہیں مانتے	۱۴۱		اطلاق کیوں ناجائز ہے
۲۱۱	صفات کی نفی پر معتزلہ کی دلیل	۱۴۲	۱۸۰	۱۱۷ اسماء الہی توقیفی ہیں
۲۱۳	صفات کی نفی پر معتزلہ کی دلیل کا جواب	۱۴۳	۱۸۰	۱۱۸ ذات باری پر واجب اور قدیم کا اطلاق باوجود
۲۱۹	عنیت اور غیریت دونوں کی نفی ارتقاع نقیضین اور اجتماع نقیضین کو مستلزم ہے	۱۴۴	۱۸۲	شریعت کے ذکر نہ کرنے کے کیوں جائز ہے
۲۱۹	مشائخ اشاعرہ کے نزدیک غیریت کا معنی	۱۴۵	۱۸۳	۱۱۹ اسماء الہی کا توقیفی ہونا مختلف فیہ ہے
۲۱۹	عنیت اور غیریت کے درمیان تناقض نہیں	۱۴۶	۱۸۵	۱۲۰ کم کی تعریف اور تقسیم شکل کی تعریف
۲۲۱	مشائخ اشاعرہ کی ذکر کردہ غیریت کی تفسیر پر اعتراض	۱۴۷	۱۸۶	۱۲۱ ماہیت کا معنی مماثلت ہے
۲۲۳	غیریت کی مذکورہ تفسیر کی ایک توجیہ اور اس کا رد	۱۴۸	۱۸۶	۱۲۲ باری تعالیٰ کا کوئی ہم جنس نہیں

صفحہ	مضامین	صفحہ	مضامین	عنوان
۲۵۷	کلام اللہ کے مشترک لفظی ہونے پر ایک اعتراض اور اس کا جواب	۲۲۵	صاحب موقف کی طرف مصنف کے قول دہی لاھو ولا غیرہ کی ایک توجیہ	۱۴۹
۲۵۹	کلام لفظی کو بعض مشائخ کے مجازاً کلام اللہ کہنے پر وارد ہونے والے ایک اعتراض کا ضاموقف کی طرف سے جواب	۲۲۵	شارح کی طرف سے توجیہ مذکور کی تردید	۱۵۰
۲۶۲	تکوین ازلی صفت ہے	۲۲۸	صفات حقیقیہ کی تعداد	۱۵۱
۲۶۲	تکوین کے ازلی ہونے پر چار دلیلیں	۲۲۸	علم الہی کے ازلی ہونے پر ایک اعتراض اور اس کا جواب	۱۵۲
۲۶۳	اشعریہ کے نزدیک تکوین اضافی صفت ہے	۲۲۹	صفت قدرت کی تعریف	۱۵۳
۲۶۶	تکوین کے حادث ہونے پر ایک استدلال کا جواب	۲۲۹	صفت سمیع و بصیر کے ازلی ہونے پر معتزلہ کے اعتراض کا جواب	۱۵۴
۲۶۶	تکوین کے حادث ہونے پر اشعریہ کے استدلال کا جواب	۲۳۰	صفت ارادہ کے معنی کی وضاحت تمثیلی انداز میں	۱۵۵
۲۶۶	امام صابونی کا معارضہ اور قدیم ہونے پر استدلال	۲۳۱	ارادہ کو قدیم کہنے میں کرامیہ کی اور ذات باری کے ساتھ قائم کہنے میں بعض معتزلہ کی تردید ہے	۱۵۶
۲۶۸	صاحب کفایہ کی طرف سے تکوین کے حادث ہونے پر اشعریہ کے استدلال کی تردید	۲۳۱	تکوین کے حقیقی صفت ہونے میں اشعریہ اور ماتریدیہ کا اختلاف	۱۵۷
۲۶۸	تکوین اور مکون کے درمیان معایت پر ماتریدیہ کے طرف سے دو دلیلیں	۲۳۲	صفات باری کے ذیل میں کلام سے کلام نفسی مراد ہے	۱۵۸
۲۶۸	اشعریہ کے تکوین کو عین مکون کہنے کی شارح کی طرف سے توجیہ	۲۳۶	کلام نفسی کے ثبوت پر دلیل	۱۵۹
۲۶۹	تکوین کے بارے میں شارح کا اشعریہ کی طرف سے استدلال	۲۳۹	کلام ایک ہی صفت ہے	۱۶۰
۲۶۹	ارادہ کو ذات باری کے ساتھ اور ازلی صفت کہنے میں سختاریہ اور کرامیہ اور بعض معتزلہ کی تردید ہے	۲۴۰	کلام کے صفت واحد ہونے پر ایک اعتراض کا جواب	۱۶۱
۲۸۰	ارادہ کے ازلی اور ذات باری کے ساتھ قائم ہونے کے دلائل	۲۴۳	کلام الہی کی ازلیت پر معتزلہ کے دو اعتراضات کا جواب	۱۶۲
		۲۴۶	معتزلہ اور اشعریہ کا اصل اختلاف کلام نفسی کے ثبوت اور نفی میں ہے	۱۶۳
		۲۴۷	کلام نفسی کی نفی اور قرآن مخلوق ہونے پر معتزلہ کا استدلال	۱۶۴
		۲۴۸	خلق قرآن پر معتزلہ کے استدلال کا جواب	۱۶۵
		۲۵۰	خلق قرآن پر معتزلہ کا ایک استدلال اور اس کا جواب	۱۶۶
		۲۵۲	وجود کے مختلف اقسام و احوال کے مختلف احکام	۱۶۷
		۲۵۲	کلام نفسی کا سماع ممکن ہے یا نہیں	۱۶۸
		۲۵۷	کلام اللہ کلام لفظی اور نفسی کے درمیان مشترک لفظی ہے	۱۶۹

بیانُ الفوائد

فی

حلّ شرح العقائد

تألیف

مولانا مجیب اللہ صاحب قاسمی

استاذ دارالعلوم دیوبند

خطبۃ الکتاب

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله المتوحد بجلال ذاته، وكمال صفاته المتقدس في
نحوت الجبروت عن شوائب النقص وسماواته، والصلوة على
نبيه محمد المؤيد بساطع حججه وواضح بيناته، وعلى آله
واصحابه هداة طريق الحق وحماة

ترجمہ | تمام تعریفیں اس اللہ کے لئے ہیں جو اپنی عظیم ذات اور اپنی کامل صفات میں یکتا ہے جو اپنی صفات
رفعت و عظمت میں نقص کی آمیزشوں اور اس کی علامات سے پاک ہے۔ اور رحمت کاملہ نازل
ہو اس کے نبی محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر جن کو طاقت بخشی گئی ہے۔ ان کی روشن جہتوں اور ان کے واضح دلائل کے
ذریعہ۔ اور ان کی آل اور ان کے اصحاب پر جو راہ حق کے رہبر اور اس کے محافظ ہیں۔

تشریح | قولہ: بجلال خاتہ۔ جلال کے معنی عظمت ہیں اور اس ہیئت کو بھی جلال کہتے ہیں جو دوسرے
کے لئے خوف اور دہشت کا موجب ہو۔ پھر جلال کی اضافت ذات کی طرف اور کمال کی اضافت
صفات کی طرف اضافت الصفت الی الموصوف کی قبیل سے ہے۔ اور تقدیر عبارت ہے الحمد لله المتوحد
بذاتہ الجلیلة وصفاته الکاملة۔ اور صفات سے صفات ثبوتیہ مراد ہیں جو باری تعالیٰ کے لئے ثابت
ہیں اور جن کی ذات باری سے نفی موجب نقص ہے۔ مثلاً علم حیوۃ، قدرت، ارادہ، سمع، بصر وغیرہ۔
قولہ: الجبروت۔ یہ لفظ جم اور باء دونوں حرفوں کے فتح کے ساتھ بروزن ملکوت ہے۔ اس کے
معنی رفعت اور عظمت کے ہیں۔ اور صفات تجبروت سے صفات سلبیہ مثلاً اللہ تعالیٰ کا عرض نہ ہونا۔ جوہر نہ ہونا
جسم نہ ہونا، زمانی اور مکانی نہ ہونا وغیرہ ذلک مراد ہیں۔

قولہ: بساطع حججه الخ ساطع کی اضافت حجج کی جانب اور واضح کی اضافت بینات کی جانب
اضافت الصفة الی الموصوف کی قبیل سے ہے۔ بالحجج الساطعة والبینات الواضحة کے معنی میں ہے۔
قولہ: هداة: لفظ هداة ہادی بمعنی رہبر کی جمع ہے۔ جس طرح حُماة حامی بمعنی محافظ کی جمع ہے
وبعد! فان مبني علم الشرائع والاحكام واماس قواعد عقائد الاسلام هو علم التوحيد
والصفات الموسوم بالكلام المنجى عن غياهب الشكوك وظلمات الاوهام، وان المختصر
المسمى بالعقائد للامام الهمام قدوة علماء الاسلام بنجم الملة والدين عمر النسي

اعلیٰ اللہ درجہ فی دار السلام، يشمل من هذا الفن على غرر الفرائد ودرر الفوائد في ضمن فصول هي للدين قواعد و اصول - واثناء نصوص هي لليقين جواهر و فصوص مع غایت من التنقيح و التهذيب و نہایت من حسن التنظيم و الترتیب، فحاولت ان اشرحه شرحاً يفصل مجملات و یبین معضلات و یشر مطویات و یظهر مكنونات مع توجيه للكلام في تنقيح و تنبيه على المرام في توضيح، و تحقيق للمسائل غيب تقرير و تدقيق للدلائل اثر تحرير، و تفسير للمقاصد بعد تمهيد، و تكثير للفوائد مع تجريد طاوياً كشح المقال عن الطالة و الاملال، و متجافياً عن طرفي الاقتصاد الاطناب الاخلا والله الهادي الى سبيل الرشاد، والمسئول لنيل العصمة و السداد، و هو حسبي و نعم الوكيل.

ترجمہ | اور (حمد و صلوة کے) بعد عرض ہے کہ علم الشرائع و الاحکام کی بنیاد اور عقائد اسلام کے قواعد کی جر علم التوحید و الصفات ہے جو کلام کے ساتھ موسوم ہے۔ وہ علم کلام، جو شکوک کی تاریکیوں اور وہم کی ظلمتوں سے نجات دلانے والا ہے۔ اور یہ (عرض ہے) کہ باہمت امام، علماء اسلام کے پیشوا، غم ملت والدین عمر نسفی کا اللہ تعالیٰ دار السلام میں ان کا درجہ بلند فرمائے، عقائد نامی یہ مختصر رسالہ اس فن کی روشن باتوں اور قیمتی باتوں پر مشتمل ہے۔ ایسی فصلوں کے ضمن میں جو دین کے لئے قاعدہ اور اصل ہیں۔ اور ایسی نصوص کے ضمن میں جو یقین کے لئے جوہر اور نگینہ ہیں۔ انتہائی کاٹ چھانٹ، اور انتہائی بہتر نظم و ترتیب کے ساتھ تو میں نے ارادہ کیا کہ اس کی ایسی شرح کر دوں جو اس کی مبہم اور مجمل باتوں کو کھول دے، اور اس کی مشکل باتوں کو واضح کر دے۔ اور اس کی لپٹی ہوئی باتوں کو پھیلا دے اور اس کی پوشیدہ باتوں کو ظاہر کر دے، کلام کو مقصود کی جانب متوجہ کرنے کے ساتھ اس کو منقح کرنے کے دوران، اور مقصد پر متنبہ کرنے کے ساتھ کلام کو واضح کرنے کے دوران اور مسائل کو ثابت کرنے کے ساتھ انھیں بیان کرنے کے بعد، اور دلائل کی باریکیاں بیان کرنے کے ساتھ انھیں زوائد سے پاک کرنے کے بعد، اور مقصود مسائل کی تفسیر کے ساتھ ایک تمہید کے بعد، اور زیادہ سے زیادہ مفید باتیں بیان کرنے کے ساتھ تجربہ یعنی حشو و زوائد سے عبارت کو خالی کرنے کے ساتھ گفتگو کا پہلو موڑتے ہوئے کلام کو طول دینے، اور (طول دیکر) آگے بڑھنے میں مبتلا کرنے سے، اور کنارہ کشی اختیار کرتے ہوئے درمیانہ روی کی دونوں جانب اطناب اور بجا اختصار سے۔ اور اللہ ہی صحیح بات کی طرف رہنمائی کرنے والا ہے۔ اور اسی سے غلطی سے حفاظت اور بات کی درستگی پانے کی درخواست کیجاتی ہے۔ اور وہ مجھ کو کافی ہے اور وہ بہترین کار ساز ہے۔

تشریح | مشروعات شریعت کی جمع ہے جس کے معنی طریق اور راستہ کے ہیں اور اہل اسلام کے عرف میں شریعت سے دین اسلام مراد ہوتا ہے۔ اور کبھی دین کے ہر مسئلہ کو بھی شریعت کہتے ہیں شراح کے قول علم الشرائع میں شریعت کا یہی تیسرا معنی مراد ہے۔

۱ احکام حکم کی جمع ہے۔ علماء شرع کے عرف میں حکم سے مراد اللہ تعالیٰ کا وہ کلام ہے جو بندوں سے کسی فعل کا مطالبہ کرنے یا کسی فعل سے انہیں منع کرنے یا کسی فعل کا اختیار دینے سے متعلق ہو۔ اول کی مثال اقموا الصلوٰۃ، ثانی کی مثال لا تقربوا الزنا۔ اور ثالث کی مثال اذخلكم فاصطادوا ہے اور بعض لوگوں کے نزدیک علم الشرائع سے اصول فقہ اور علم الاحکام سے فروع فقہ مراد ہیں۔ اور بعض کا قول ہے کہ علم الشرائع سے وہ تمام علوم مراد ہیں جو شرع کی طرف منسوب ہیں۔ مثلاً تفسیر، حدیث وغیرہ۔ اور علم الاحکام سے اصول فقہ اور فروع فقہ مراد ہیں۔ بہر حال علم کلام ان علوم کے لئے بنیاد کی حیثیت اس لئے رکھتا ہے کہ علم کلام کی بدولت اللہ تعالیٰ کی ذات اور صفات کی معرفت دلائل کے ساتھ حاصل ہوتی ہے اور یہ بات یقینی ہے کہ جب تک اللہ تعالیٰ کی ذات اور صفات کی معرفت حاصل نہیں ہوگی، اس وقت تک انبیاء کی معرفت حاصل ہوگی نہ قرآن و حدیث کی، اور نہ اصول فقہ و فروع فقہ کی معرفت حاصل ہوگی۔

۲ قواعد قاعدہ کی جمع ہے۔ علماء کی اصطلاح میں قاعدہ سے وہ قضیہ کلیہ مراد ہے جس سے اس کے موضوع کے افراد کے احوال معلوم ہوتے ہیں۔ اور موضوع کے افراد کا حال معلوم کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ موضوع کے جس فرد کا حال معلوم کرنا ہے اس کو موضوع اور قضیہ کلیہ کے موضوع کو محمول بنائیں، موضوع اور محمول مل کر پہلا مقدمہ ہوگا جسے صغریٰ کہتے ہیں۔ اور قضیہ کلیہ کو دوسرا مقدمہ کہیں بنادیں، مثلاً کل نقص منفی عن الواجب، ایک قضیہ کلیہ ہے جس کے موضوع ”کل نقص“ کے افراد میں جسمیت بھی ہے۔ آپ جسمیت کو موضوع اور قضیہ کلیہ کے موضوع یعنی نقص کو محمول بناتے ہوئے کہیں: ”الجسمیۃ نقص“ یہ صغریٰ ہوا۔ اور قضیہ کلیہ کو کبریٰ بنادیں۔ تو شکل یہ ہوگی: ”الجسمیۃ نقص، وکل نقص منفی“ عن الواجب، نتیجہ نکلے گا: ”فالجسمیۃ منفیۃ عن الواجب“۔

۳ عقائد عقیدہ کی جمع ہے۔ عقیدہ وہ قضیہ ہے جس کی تصدیق کی جائے، دوسرے نقطوں میں یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ جس بات کی سچائی کا یقین کر کے اس کو سچ مان لیا جائے وہ عقیدہ ہے۔ علم کلام کو اسلامی عقائد کے قواعد کی اساس اس لئے کہا گیا کہ علم کلام ان قواعد کو جامع ہے اور ان پر دلائل قائم کرتا ہے۔

غیاہب غیب کی جمع ہے جس کے معنی ظلمت اور سیاہی کے ہیں ”فروغ غیب“

بہت زیادہ سیاہ گھوڑے کو کہتے ہیں۔ غیاہب کی اضافت شکوک کی جانب اضافۃ المشبہ بہ الی المشبہ کی قبیل سے ہے۔

ہَمَام بمعنی عظیم الہمت ہے۔

نجم الملت والدین دین اور ملت دونوں سے شریعت مراد ہے۔ کیونکہ دین کے معنی طاعت ہیں۔ شریعت کو اس حیثیت سے کہ اس کی اطاعت کی جاتی ہے دین کہتے ہیں اور اس حیثیت سے کہ اس کو املاء کرایا جاتا ہے لکھا اور لکھنا جاتا ہے ملت کہتے ہیں۔

نجم الملت والدین، ماتن کا لقب ہے عمر نام ہے ابو حفص کنیت ہے، اور ترکستان کے نصف نامی شہر میں پیدا ہونے کی وجہ سے نسفی نسبت ہے۔

عَرَّ: بضم العین وفتح الراء۔ عَرَّة۔ بضم العین وتشدید الراء کی جمع ہے جس کے معنی گھوڑے کی پیشانی کی سفیدی کے ہیں۔ جو گھوڑے کے عمدہ اور بابرکت ہونے کی علامت شمار کی جاتی ہے اس کے بعد عمر کی کے معنی میں استعمال ہونے لگا۔

فَرَاثِد۔ فریدۃ کی جمع ہے جس سے مراد وہ موتی ہے جو سیپ میں سے تنہا نکلے، تنہا ہونے کی وجہ سے وہ بڑی بھی ہوتی ہے اور زیادہ آبدار بھی۔ اس بناء پر وہ بیش قیمت ہوتی ہے۔ عَرَّ الفَرَاثِد میں عَرَّ بمعنی سفید باتوں کو عمدہ اور بیش قیمت ہونے میں فَرَاثِد بمعنی یکتا موتیوں سے تشبیہ دی گئی ہے۔ لہذا عَرَّ مشبہ اور الفَرَاثِد مشبہ بہ ہے اور اضافت اضافۃ المشبہ بہ الی المشبہ بہ کی قبیل سے ہے۔

دُرَّ الفَوَائِد۔ دُرر بضم الدال وفتح الراء دُرَّة کی جمع ہے جس کے معنی موتی ہیں۔ الفَوَائِد فائدہ کی جمع ہے جس کے معنی عمدہ اور نفع بخش کے ہیں۔ فَوَائِد بمعنی عمدہ اور نفع بخش باتوں کو نفع بخش و بیش قیمت ہونے میں دُرر بمعنی موتی سے تشبیہ دی گئی ہے۔ لہذا فَوَائِد مشبہ اور دُرر مشبہ بہ ہے اور اضافت اضافۃ المشبہ بہ الی المشبہ بہ کی قبیل سے ہے۔

اِثْنَاء نصوص۔ اِثْنَاء جمع ہے ثنی بروزن عصا کی۔ اس کے معنی درمیان اور ضمن کے ہیں۔ نصوص جمع ہے نص کی جس سے مراد کلام شارع ہے۔ یا مطلق وہ کلام ہے جو معنی مراد پر صاف طور پر دلالت کرے۔

تَنْقِیج۔ ہڈی سے گودا نکالنا۔ درخت کی بے فائدہ شاخوں کو کاٹنا۔ تَهْدِیْب سنوارنا، اصلاح کرنا، نامناسب چیزوں سے خالی کرنا۔

مُعْضِلَات۔ بکسر الضاد۔ مُعْضِلَات کی جمع ہے جس کا معنی مشکل اور لایمحل مسئلہ ہے۔ بولاجاتا

نہیں۔ محض ایک طبعیہ ہے۔ جو نے طبعیہ کو جہت کر دیا۔ یعنی یہ شریعت پر مبنی ہے۔
 کتاب خارجہ جنی مصنف و دیر خصہ کی بات بیان کرنے کے بعد یونہی شرح کا طرز اس کتاب
 پر ہے۔ تب مصنف نے میرے کہ بات بیان کرتے ہیں، اس کے بعد ان کے نزدیک جو بات حق
 و ثابت ہے، وہ بات کہنے میں تحقیق مسکن کو درج کر کے ثابت کرنا۔ تدقیق دہل کے مقدمات
 و ثابت کرنا۔ ورنہ مقدمات پر دلائل دینے والے اعتراضات کو دفع کرنا۔ تمہید ایسی باتیں ذکر
 کرنا جن پر مقدمہ و بحث موقوف ہو۔

کشف المقال۔ مہر انہ فیہ دہے۔ اخلال۔ اختصار جو فہم مراد میں مغل ہو۔
 اعلم ان الاحکام الشرعیۃ منہا ما یعلق بکیفیۃ العمل، و تسبی ذریعۃ و عملیۃ
 ومنہ ما یعلق بالاعتقاد، و تسبی اصنیۃ و اعتقادینہ، و العلم المتعلق بالاولیٰ یسبی
 علم الشرائع و الاحکام، بما انتہا لا تستفاد الا من جہۃ الشرع، ولا یسبق الفہم عند
 الخدمۃ الاحکام الا الیہا، وبالثانیۃ علم التوحید والصفات، بما ان ذلک اشہر
 مباحثہ و اشرف مقاصدہ۔

ترجمہ۔ مہرنا چاہیے کہ احکام شرعیہ بعض تو وہ ہیں جو عمل کی کیفیت سے تعلق رکھتے ہیں اور انہیں فرعیہ
 اور عملیہ کہا جاتا ہے۔ اور بعض وہ ہیں جو اعتقاد سے تعلق رکھتے ہیں اور انہیں اصلیہ اور اعتقاد
 کہا جاتا ہے۔ اور پہلی قسم کے احکام سے تعلق رکھنے والے علم کو علم الشرائع و الاحکام کہا جاتا ہے کیونکہ وہ شر
 عیت کے ذریعہ معلوم ہوتے ہیں اور لفظ احکام بولے جانے کے وقت ذہن ان ہی احکام عملیہ کی طرف
 سبقت کرتا ہے۔ اور دوسری قسم کے احکام سے (تعلق رکھنے والے علم کو) علم التوحید والصفات کہا جاتا ہے
 کیونکہ یہ توحید و صفات کا مسئلہ اس فن کا سب سے زیادہ مشہور مسئلہ اور اس فن کے مقصود مسائل
 میں سب سے زیادہ شرف کا حامل مسئلہ ہے۔

تشریح۔ شارح رحمۃ اللہ علیہ نے عبارت مذکورہ بالا میں احکام شرعیہ اور ان سے متعلق علم کی تقسیم فرمائی
 ہے۔ تو صیح اس تقسیم کی یہ ہے کہ احکام شرعیہ یعنی جو احکام ہم کو شریعت سے معلوم ہوتے ہیں وہ
 دو طرح کے ہیں بعض تو وہ ہیں جو عمل سے تعلق رکھتے ہیں۔ بایں معنی کہ ان سے مقصود بندوں سے کسی
 عمل کا مطالبہ کرنا ہے۔ جیسے شریعت کا یہ حکم کہ نماز روزہ فرض ہے۔ کہ اس حکم کے ذریعہ بندوں سے عمل یعنی
 نماز روزہ کی ادائیگی مطلوب ہے۔ ایسے احکام کو عمل سے تعلق رکھنے کی وجہ سے احکام عملیہ اور اصول اعتقاد
 کے علم پر تفرع ہونے کی وجہ سے احکام فرعیہ کہتے ہیں اور جو فن ان احکام کے بیان سے متعلق ہے اس

کو علم الشرائع والاحکام کہتے ہیں علم الشرائع کہنے کی وجہ یہ ہے کہ ان کے علم کا ذریعہ صرف شریعت ہے عقل کا اس میں کوئی دخل نہیں اور علم الاحکام کہنے کی وجہ یہ ہے کہ لفظ احکام بولے جانے کے وقت ذہن ان ہی باتوں کی طرف منتقل ہوتا ہے جو عمل سے تعلق رکھتی ہیں۔

دوسرے بعض احکام وہ ہیں جو صرف ماننے اور اعتقاد کرنے سے تعلق رکھتے ہیں مثلاً شریعت کا یہ حکم کہ اللہ حی ہے سمیع ہے بصیر ہے علیم ہے وغیرہ کہ مطلوب اس سے عمل نہیں بلکہ ان صفات کے ساتھ اللہ کے متصف ہونے کو مان لینا اور اعتقاد کر لینا ہے۔ ایسے احکام کو اعتقاد سے تعلق رکھنے کی بناء پر احکام اعتقاد کہتے ہیں۔ اور ان پر احکام علیہ کے متفرع ہونے کی بناء پر احکام اصلہ کہتے ہیں اور جس فن سے ان احکام کا علم ہوتا ہے اس کو علم التوحید والصفات کہتے ہیں۔ کیونکہ اس فن میں اگرچہ دیگر مسائل مثلاً نبوت، معاد اور امامت وغیرہ بھی زیر بحث آتے ہیں مگر ان تمام مباحث میں توحید و صفات باری کا مسئلہ براہ راست ذات باری سے تعلق رکھنے کی بناء پر زیادہ شہرت و بزرگی کا حامل ہے۔ اس لئے تسمیۃ الكل باسم اشهر اجزائہ و اشرف اجزائہ کے طور پر اس نام کے ساتھ موسوم کیا گیا۔

وقد كانت الاوائل من الصحابة والتابعين رضوان الله تعالى عليهم اجمعين لصفاء عقائد هم ببركة محبة النبي صلى الله عليه وسلم وقرب العهد بزمانه ولقلة الوقائع والاختلافات وتمكنهم من المراجعة الى الثقات مستغنين عن تدوين العلمين وترتيبهما ابواباً وفصولاً، وتقرير مقاصدهما فروعاً واصولاً الى ان حدثت الفتن بين المسلمين والبغي على ائمة الدين وظهر اختلاف الآراء والميل الى البدع والاهواء وكثرت الفتاوى والواقعات والرجوع الى العلماء في المهمات فاشتغلوا بالنظر والاستدلال والاجتهاد والاستنباط وتمهيد القواعد والاصول وترتيب الابواب والفصول وتكثير المسائل بادلتها وايراد الشبه باجوبتها وتعيين الاوضاع والاصطلاحات وتبيين المذاهب والاختلافات، وسموا ما يفيد معرفة الاحكام العمليّة عن ادلتها التفصيليّة بالفقه، ومعرفة احوال الادلة اجمالاً في افادتها الاحكام باصول الفقه، ومعرفة العقائد عن ادلتها التفصيليّة بالعلوم.

ترجمہ اور متقدمین یعنی صحابہ اور تابعین (بالترتیب) بنی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت کی برکت اور آپ کے زمانہ سے قریب ہونے کے سبب اور نئے مسائل اور اختلافات کم پیش آنے اور قابل

اعتماد حضرات سے رجوع اور دریافت کرنے پر قادر ہونے کی وجہ سے ان دونوں علموں (علم الشرائع والاحکام اور علم التوحید والصفات) کو مدقن کرنے اور باب دار، فصل دار مرتب کرنے، اور ان کے مسائل کو جزئیات اور کلیات کی شکل میں بیان کرنے سے مستغنی اور بے نیاز تھے، یہاں تک کہ مسلمانوں کے درمیان اعتقادی فتنے اور ائمہ دین پر ظلم رونما ہوا۔ اور راویوں کا اختلاف اور بدعات و خواہشات نفس کی طرف لوگوں کا میلان ظاہر ہوا۔ اور نئے نئے مسائل اور ان کے بارے میں علماء کے فتاویٰ اور اہم مسائل میں علماء کی طرف لوگوں کا رجوع بڑھ گیا تو علماء کرام نظر استدلال، اجتہاد و استنباط اور قواعد و اصول تیار کرنے اور ابواب و فصول ترتیب دینے اور دلائل کے ساتھ زیادہ سے زیادہ مسائل بیان کرنے اور اعتراضات کو ان کے جواباً سمیت ذکر کرنے اور اصطلاحی الفاظ کو خاص خاص معنی کے مقابل میں متعین کرنے اور مذاہب و اختلافات بیان کرنے میں لگ گئے۔ اور انھوں نے اس علم کا جو تفصیلی دلائل کے ساتھ احکام علمیہ کی معرفت عطا کرے، فقہ نام رکھا اور جوادہ کے ان احوال کی اجمالی معرفت عطا کرے، جو مفید احکام ہیں۔ اس کا اصول فقہ نام رکھا۔ اور جو تفصیلی دلائل سے عقائد کی معرفت عطا کرے اس کا نام کلام رکھا۔

تشریح

شارح علیہ الرحمہ علم کلام اور فقہ کی حاجت اور ان دونوں فنون کی تدوین کا پس منظر بیان کر رہے ہیں، جس کا حاصل یہ ہے کہ متقدمین میں حضرات صحابہ کرام کے عقائد نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت کی برکت سے اور تابعین کے عقائد ذات نبوت سے قریب العہد ہونے کی وجہ سے شکوک و شبہات سے پاک تھے، اسی طرح اس زمانے میں نئے مسائل کہ جن کا حکم شریعت میں منصوص نہ ہو۔ اور اختلافات بھی کم پیش آتے تھے۔ اور اگر کوئی نیا مسئلہ پیش بھی آیا یا کسی مسئلہ میں کوئی اختلاف ہوا تو ایسے اجلہ صحابہ سے دریافت کر کے اپنے شکوک و شبہات اور اختلاف کا ازالہ کر سکتے تھے۔ جن کے علم کی گہرائی و گیرائی اور خلوص و بے نفسی پر لوگوں کو پورا اطمینان اور بھروسہ تھا۔ ان وجوہات کی بنا پر انھیں مذکورہ دونوں فنون کی تدوین کی حاجت نہ تھی لیکن بعد میں جب مسلمانوں کے مابین اعتقادی فتنے رونما ہوئے۔ اور معتزلہ و خوارج وغیرہ فرق باطلہ پیدا ہوئے۔ اور علماء حق پر ظلم و زیادتی ہونے لگی اور بدعات و خواہشات نفس کی طرف لوگوں کا میلان ظاہر ہوا۔ اسی طرح عمل سے تعلق رکھنے والے نئے مسائل کثرت سے پیش آنے لگے۔ اور ان کے بارے میں علماء کے جوابات اور فتاویٰ مختلف ہوتے۔ اور اہم مسائل میں لوگوں کا علماء کی طرف رجوع بڑھنے لگا۔ تو جن حضرات کو اللہ تعالیٰ نے نظر استدلال کی صلاحیت مرحمت فرمائی تھی انھوں نے اجتہاد و استنباط کر کے دونوں فنون کے مسائل کو مدلل کیا۔ اور ان پر وارد کئے جانے والے شبہات و اعتراضات کو ذکر کر کے ان کے جوابات دئے۔ اور جس علم سے تفصیلی دلائل کے ساتھ احکام علمیہ کی معرفت حاصل

ہوتی ہے اس کا فقہ نام رکھا۔ اور جس علم سے تفصیلی دلائل کے ساتھ اسلامی عقائد کی معرفت حاصل ہوتی ہے اس کو کلام کے ساتھ موسوم کیا۔ اس سے علم کلام کی یہ تعریف معلوم ہوتی کہ علم کلام اسلامی عقائد کو تفصیلی دلائل کے ساتھ جاننے کا نام ہے۔ جس طرح فقہ احکام عملیہ کو تفصیلی دلائل کے ساتھ جاننے کا نام ہے۔

قولہ: من الصحابة، والمتابعین۔ یہ الاوائل کا بیان ہے۔ اور الاوائل کانت کا اسم ہے۔

قولہ: بصفاء عقائد ہم۔ جا را اپنے مجرور سے ملکر آگے شارح کے قول مستغنین سے متعلق ہے۔

جو کانت کی خبر ہے۔ قولہ: تدوین العلمین۔ علمین سے علم الاعتقادات اور علم الشرائع والا احکام مراد ہیں۔

قولہ: حدث الفتن۔ مراد اعتقادی فتنے ہیں جو معتزلہ، روافض اور جبریت وغیرہ کی طرف سے ظاہر ہوئے۔

قولہ: البغی علی ائمة الدین۔ مراد وہ مظالم ہیں جو بعض خلفاء کی طرف سے امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ

علیہ اور ان کے رفقاء پر اس بناء پر کئے گئے کہ وہ قرآن کے مخلوق ہونے کے قائل نہیں تھے۔ جو اس وقت حکومت

میں معتزلہ کے غالب ہونے کی وجہ سے سرکاری مذہب بن گیا تھا۔

بداع یہ بدعت کی جمع ہے بدعت سے مراد ہر وہ امر ہے جس کا وجود عہد رسالت میں دین کی حیثیت

سے نہ ہو۔ اور بعد میں بغیر کسی حجت شرعی کے اس کو دین میں داخل کر لیا گیا ہو۔

لان عنوان مباحثہ، کان قولہما الکلام فی کذا وکذا، ولان مسئلۃ الکلام کانت اشہر

مباحثہ، واكثرها نزاعا وجدالاتی ان بعض المتغلبۃ قتل کثیرا من اهل الحق بعدا

قولہم بخلق القرآن، ولانہ یورث قدرۃ علی الکلام فی تحقیق الشرعیات والزام

المخصوم کالمنطق للفلاسفۃ، ولانہ اذل ما یجب من العلوم الّتی انما تعلم وتعلم بالکلام

فاطلق علیہ، هذا الاسم لذلك، ثم خص به، ولم یطلق علی غیرہ تمییزا، ولانہ

انما یتحقق بالمباحثۃ وادارۃ الکلام من الجانبین، وغیرہ قد یتحقق بمطالعۃ

الکتب والتأمل، ولانہ اکثر العلوم نزاعا وخطافا، فیشدّ اذتقارۃ الی الکلام

مع المخالفین والرد علیہم، ولانہ لقوة ادلتہ صار کانه هو الکلام، ولانہ

لا یتناسا علی الادلۃ القطعیۃ الموتید اکثرها بالادلۃ السمعیۃ کان اشد العلوم

تاثيرا فی القلب وتغلغل فیہ، فسوی بالکلام المشتق من الکلم وهو الجرح

وهذا هو کلام القدماء

ترجمہ اس علم کا نام کلام رکھا، اس لئے کہ اس علم کے مسائل کا عنوان ان کا قول "الکلام فی

کذا وکذا" ہوا کرتا تھا۔ اور اس لئے کہ کلام کا مسئلہ اس علم کے مسائل میں سب سے

زیادہ مشہور تھا اور سب سے زیادہ نزاع اور جدال کا باعث تھا۔ یہاں تک کہ بعض ظالموں نے بہت سے اہل حق کو قرآن کے مخلوق ہونے کا قائل نہ ہونے کی وجہ سے قتل کر دیا۔ اور اس لئے کہ یہ علم مسائل شرعیہ کو ثابت کرنے اور مخالفین کو ساکت و لا جواب کرنے کے سلسلہ میں کلام پر قدرت پیدا کرتا ہے جس طرح منطق فلاسفہ کے لئے اور اس لئے کہ کلام کے ذریعہ سیکھے اور سکھائے جانے والے علوم میں یہ علم اول و اہم ہے۔ اس وجہ سے اس پر اس نام کا اطلاق کیا گیا۔ پھر دوسرے علوم سے ممتاز رکھنے کے لئے یہ نام اسی علم کے ساتھ خاص کر دیا گیا۔ اور دیگر علوم پر اس نام کا اطلاق نہیں کیا گیا۔ اور اس لئے کہ یہ علم صرف بحث و مباحثہ اور جانبین سے کلام کو آدھنے بدھنے سے حاصل ہوتا ہے۔ اور اس کے علاوہ علوم کتابوں کے مطالعہ اور غور و فکر سے بھی حاصل ہو جاتے ہیں۔ اور اس لئے کہ یہ علم دیگر علوم کے مقابلہ میں زیادہ نزاع اور اختلاف والا ہے۔ اس بناء پر یہ علم مخالفین کے ساتھ کلام کرنے اور ان کی تردید کا زیادہ محتاج ہے۔ اور اس لئے کہ یہ علم اپنے دلائل کے قوی ہونے کی وجہ سے ایسا ہو گیا گویا کہ بس یہی کلام ہے اس کے علاوہ علوم کلام ہی نہیں۔ جیسا کہ دو کلاموں میں سے قوی تر کے متعلق کہا جاتا ہے کہ یہی کلام ہے۔ اور اس لئے کہ یہ علم لیے قطعی دلائل پر مبنی ہونے کی وجہ سے جن میں سے بیشتر کی تائید نقلی دلائل سے ہوتی ہے دیگر علوم کے مقابلہ میں دل میں تیزی سے اثر کرنے والا اور اس میں سرایت کرنے والا ہے۔ لہذا اس کو اس کلام کے ساتھ موسوم کیا گیا جو کلمہ سے مشتق ہے۔ اور کلمہ کے معنی زخمی کرنا ہے، اور یہی متقدمین کا علم کلام ہے۔

تشریح مذکورہ بالا عبارت میں شارح نے علم کلام کی آٹھ وجوہ تسمیہ ذکر فرمائی ہیں۔ ان میں سے بعض میں کلام سے کلام باری تعالیٰ مراد لیا ہے۔ بعض میں عربی معنی یعنی بات چیت، بحث و مباحثہ اور بعض میں اس کے مشتق منہ کلمہ کا معنی ملحوظ ہے۔ اب میں ان آٹھوں وجوہ تسمیہ کو نمبر وار تحریر کرتا ہوں۔

(۱) متقدمین کی کتابوں میں اس فن کے مباحث کا عنوان "باب کذا" یا "فصل فی کذا" کے بجائے لفظ کلام ہوا کرتا تھا، مثلاً مسئلہ اثبات نبوت کا عنوان "الكلام فی اثبات النبوة" اسی طرح قرآن کے مخلوق یا غیر مخلوق ہونے کے مسئلہ کا عنوان "الكلام فی مسئلۃ خلق القرآن" ہوا کرتا تھا اس لئے تسمیۃ العلم بلفظ عنوان مباحثہ کے طور پر اس کا نام کلام رکھا گیا۔

(۲) دلائل مسئلۃ الکلام الخ اس فن کے مسائل میں کلام الہی کے مخلوق اور غیر مخلوق ہونے کا مسئلہ ایک زمانہ میں دیگر مسائل کے مقابلہ میں زیادہ شہرت کا حامل رہا، اس بناء پر تسمیۃ الشی باسم أشهر اجزاء کے طور پر اس علم کا نام کلام رکھا۔

(۳) ولانہ یورث الخ جس طرح مسائل فلسفہ کے اثبات میں نظروں فکر میں خطا سے بچانے والے علم سے قدرت علی النطق حاصل ہونے کے سبب حکماء نے اس کا نام منطق رکھا، اسی طرح احکام شرعیہ کے اثبات اور مخالفین کو ساکت اور لاجواب کرنے کے سلسلے میں اس علم کی بدولت کلام اور بحث و مباحثہ کی قدرت حاصل ہونے کے سبب متکلمین نے اس کا نام کلام رکھا۔

(۴) یہ علم ان علوم میں سے ہے جن کے سیکھنے اور سکھانے کا سبب اور ذریعہ کلام ہے، بنا بریں سائر علوم اس بات کے مستحق تھے کہ تسمیۃ الشی باسم السبب کے طور پر انھیں کلام کے ساتھ موسوم کیا جائے مگر چونکہ یہ علم ایسا ہے کہ اس سے ذات باری کی معرفت حاصل ہوتی ہے اور ذات باری کی معرفت اول الواجبات ہے تو یہ علم بھی کلام کے ذریعہ سیکھے سکھائے جانے والے علوم میں اول الواجبات ہوگا، کیونکہ واجب حصول کا ذریعہ بھی واجب ہوتا ہے۔ لہذا اس علم کے اول الواجبات ہونے کی وجہ سے اس کو کلام کے ساتھ موسوم کیا گیا اور کلام کے ذریعہ سیکھے سکھائے جانے والے دیگر علوم سے اس کو ممتاز رکھنے کے لئے یہ نام اسی کے ساتھ خاص کر دیا گیا۔ اور دیگر علوم پر اس لفظ کا اطلاق نہیں کیا گیا۔ اگرچہ وجہ تسمیہ یعنی کلام کے ذریعہ سیکھا اور سکھایا جانا ان بھی موجود ہے۔

(۵) ولانہ انما یتحقق الخ دیگر علوم کتابوں کے مطالعہ اور غور و فکر سے بھی حاصل ہو جاتے ہیں۔ مگر یہ علم فریقین کے درمیان کلام اور بحث و مباحثہ ہی سے حاصل ہوتا ہے جب تک کلام اور بحث و مباحثہ نہ ہو اس وقت تک نہ یہ علم کسی کو کما حقہ حاصل ہوتا ہے اور نہ کوئی متکلم اور مناظر ہو سکتا ہے گویا کلام اس علم کے حصول اور اس علم میں پختگی پیدا ہونے کا سبب ہے اس لئے تسمیۃ الشی باسم السبب کے طور پر اس علم کا نام کلام رکھا۔

(۶) ولانہ اکثر العلوم نزاعاً الخ چونکہ اس علم کا تعلق اعتقادی مسائل سے ہے، اور اعتقادی مسائل میں نزاع اور مخالفت زیادہ ہے۔ اس لئے دیگر علوم کے مقابلہ میں اس علم میں نزاع اور مخالفت زیادہ ہے لہذا رفع خلاف اور مخالفین کی تردید کی خاطر اس علم کو مخالفین کے ساتھ کلام اور بحث و مباحثہ کی حاجت شدید ہے تو یہ علم محتاج ہوا۔ اور کلام محتاج الیہ ہوا۔ اور تسمیۃ المحتاج باسم المحتاج الیہ کے طور پر اس علم کو کلام کے ساتھ موسوم کیا گیا۔

(۷) ولانہ لقوة ادلت الخ جس طرح سے کسی چیز کے بارے میں دو آدمی اپنا اپنا کلام اور اپنی اپنی بات پیش کریں۔ ان میں سے ایک کا کلام مبنی بر دلیل ہونے کی وجہ سے زیادہ قوی اور وزن دار ہو تو اس کے متعلق لوگ حصر کے ساتھ کہہ دیتے ہیں کہ ”کلام یہ ہے“ ”بات تو بس یہ ہے“ وغیر ذلک

تو جس طرح اس شخص کا کلام اپنی دلیل کی قوت کی بناء پر اس بات کا مستحق ہو گیا کہ اسی کو کلام کہا جائے اس کے بالمقابل دوسرے شخص کے کلام کو کلام ہی نہ کہا جائے۔ اسی طرح یہ علم بھی اپنے دلائل کی قوت کی وجہ سے ایسا ہو گیا کہ گویا بس یہی کلام ہے۔ دیگر علوم اس کے مقابلہ میں کلام کہلانے کے مستحق ہی نہیں۔ (۸) اس فن کے مسائل ایسے قطعی اور عقلی دلائل سے ثابت ہیں جن میں سے بیشتر کی تائید نقلی دلائل سے بھی ہوتی ہے۔ اس بناء پر وہ دل میں زیادہ اثر انداز اور جلدی جاگزیں ہو جاتے ہیں گویا کہ وہ سینہ کو چیرنے اور زخمی کرتے ہوئے دل میں اتر جاتے ہیں۔ لہذا اس علم کو اس کلام کے ساتھ موسوم کیا گیا جو ”کلمہ“ بمعنی زخمی کرنے سے مشتق ہے۔

قوله: حتی ان بعض المتخلفین الخ اس سے مراد خلیفہ مامون اور معتمد وغیرہ ہیں جو معتزلہ کے زبردست حامی تھے اور انھوں نے خلق قرآن کے مسئلہ کو کفر و ایمان کا معیار بنالیا تھا چنانچہ بہت سے علماء حق کو خلق قرآن کا قائل نہ ہونے کی وجہ سے قتل کر دیا۔ اور امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ کو سخت قید و بند کی سزا دی۔

قوله: هذا هو کلام القدماء۔ یعنی متقدمین کے علم کلام میں مسائل کا اثبات ایسے قطعی دلائل سے ہوتا تھا جن میں سے بیشتر کی تائید نقلی دلائل سے بھی ہوتی تھی۔ اور ان میں فلسفہ کی آمیزش بالکل نہیں تھی اس بناء پر متقدمین کے علم کلام کو علم کلام نقلی بھی کہا جاسکتا ہے۔

ومعظم خلافت مع الفرق الاسلامیة خصوصاً المعتزلة، لانهم اول فرقة اسسوا قواعد الخلاف لما ورد به ظاهر السنة وجری علیہ جماعت الصواب، رضوان اللہ علیہم اجمعین فی باب العقائد، وذلك لان رئيسهم واصل بن عطاء اعتزل عن مجلس الحسن البصري رحمه الله يقران من ارتكب الكبيرة ليس بمومن ولا كافرا، وبثبت المنزلة بين المنزلتين، فقال الحسن قد اعتزل عنا، فسُموا المعتزلة، وهم سُموا انفسهم اصحاب العدل والتوحيد، لقولهم بوجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي على الله تعالى ونفى الصفات القدیمة عنه۔

ترجمہ اور متقدمین کا زیادہ تر اختلاف اسلامی فرقوں خاص طور سے معتزلہ کے ساتھ تھا۔ اس لئے کہ وہ پہلا گروہ ہیں جنھوں نے عقائد کے باب میں اس چیز کے مخالف قواعد کی بنیاد رکھی جس کو ظاہر سنت نے بیان کیا اور جس پر صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین کی جماعت عمل پیرا رہی اور وہ یوں ہوا کہ ان کا سردار واصل بن عطاء حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ کی مجلس سے الگ ہو گیا۔ دراصل حالیکہ وہ یہ ثابت

کرتا تھا کہ گناہ کبیرہ کا مرتکب نہ مومن ہے نہ کافر، اور (اس طرح) وہ ایمان و کفر کے درمیان واسطہ ثابت کرتا تھا تو حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ یہ تو ہماری جماعت سے الگ ہو گیا۔ چنانچہ ان کا معتزلہ نام رکھا گیا اور انھوں نے خود اپنا نام اصحاب العدل والتوحید رکھا۔ اللہ تعالیٰ پر اطاعت گزار کو ثواب اور گنہگار کو عذاب دینے کے واجب ہونے کا قائل ہونے اور اللہ تعالیٰ سے صفات قدیمہ کی نفی کرنے کی وجہ سے۔

تشریح قولہ: ومعظم خلائیات الخ اس سے پہلے شارح رحمۃ اللہ علیہ اپنے قول ”ہذا“ سے یہ بتلایا تھا کہ متقدمین کے علم کلام میں نقل کو عقل پر غلبہ تھا اب اس کی وجہ

ذکر فرماتے ہیں کہ متقدمین کو صرف اسلامی فرقوں معتزلہ، خوارج اور روافض کی مخالفت کا سامنا تھا۔ جن میں سے ہر ایک کا کتاب اور سنت پر ایمان تھا، اس لئے ان کے مقابل میں کتاب و سنت سے استدلال کافی تھا اس سے باہر جانے کی ضرورت نہ تھی، نیز اس وقت تک مسلمان یونانی فلسفہ سے آشنا بھی نہ ہوئے تھے کہ اس کے سبب عقائد میں پیدا ہونے والے شبہات کے ازالہ کے لئے فلسفیانہ طرز استدلال کی ضرورت پڑتی۔

قولہ: وذلك لان رئيسهم الخ شارح رحمۃ اللہ علیہ یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ مذہب اعتزال کی بنیاد کیسے پڑی، اس کی وضاحت یہ ہے کہ اہل سنت والجماعت اعمال کو ایمان کامل کا جزء قرار دیتے ہیں جس کا صاف مطلب یہ ہے کہ عمل میں کوتاہی سے ایمان کامل نہیں رہتا۔ لیکن نفس ایمان باقی رہتا ہے۔ اس کے برخلاف معتزلہ کا مذہب یہ ہے کہ اعمال یعنی واجبات کی ادائیگی اور منہیات کا ترک حقیقت ایمان کا جزء ہے کہ اس کے بغیر نفس ایمان ہی باقی نہیں رہتا۔ اور چونکہ کبیرہ بھی منہیات میں سے ہے۔ لہذا اس کا ترک کرنا حقیقت ایمان کا جزء ہوگا۔ نیز معتزلہ کفر کی حقیقت ما جاء به النبی علیہ السلام کی تکذیب اور اس کی صداقت سے کھلم کھلا انکار کو قرار دیتے ہیں تو ان لوگوں کے نزدیک مرتکب کبیرہ حقیقت ایمان کا جزء یعنی ترک کبیرہ کے فوت ہونے کے سبب ایمان سے خارج ہوگا اور کفر کی حقیقت یعنی تکذیب کے نہ پائے جانے کے سبب کفر میں داخل بھی نہیں ہوگا۔

اسی وجہ سے جب حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ کی مجلس میں ایک شخص نے سوال کیا کہ ہمارے زمانے میں کچھ لوگ کہتے ہیں کہ مرتکب کبیرہ مومن ہی نہیں اور کچھ لوگ کہتے ہیں کہ ایمان کے ہوتے ہوئے کسی بھی گناہ سے کچھ نہیں بگڑتا۔ اب آپ بتائیے کہ ہم کس کی بات کو حق سمجھیں تو حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ سوچنے لگے۔ اتنے میں واصل بن عطا جو حسن بصری کے حلقہ درس میں شریک ہوا کرتا تھا بول پڑا کہ مرتکب کبیرہ نہ مومن ہے نہ کافر، اس طرح اس نے ایمان و کفر کے درمیان واسطہ ثابت کیا جس پر حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ یہ ہماری جماعت سے علیحدہ ہو گیا۔ چنانچہ اسی روز سے واصل بن عطا اور اس کے متبعین معتزلہ بمعنی

۱۰ حق سے یا جماعت حقہ سے اعتزال و علیحدگی اختیار کرنے والے کہے جانے لگے۔ اور واصل بن عطا کو مذہب اعتزال کا بانی کہا گیا۔ لیکن ان لوگوں نے خود اپنا نام اصحاب العدل والتوحید رکھا اصحاب العدل نام رکھنے کی وجہ یہ ہے کہ وہ کہتے ہیں اللہ تعالیٰ پر اطاعت گزار بندوں کو ثواب دینا اور گناہگار بندوں کو سزا دینا ادا ہے کیونکہ یہی عدل کا تقاضہ ہے۔ لیکن اہل سنت والجماعت اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ پر کوئی چیز واجب نہیں۔ کیونکہ اطاعت گزار اور گناہگار سب اللہ کے بندے اور مملوک ہیں اور مالک کو اپنی ملکیت میں ہر طرح تصرف کا اختیار ہے۔ لہذا اگر اللہ تعالیٰ اطاعت گزار کو جہنم میں ڈال دے تو یہ اس کا عدل ہے اور اگر جنت میں داخل فرما دے تو اس کا فضل ہے۔ اور اصحاب التوحید نام رکھنے کی وجہ یہ ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ سے صفات قدیمہ مثلاً علم، حیات، قدرت وغیرہ کی نفی کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہی توحید کا تقاضہ ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ کے لئے صفات قدیمہ ماننے سے تعدد قدماء لازم آتا ہے جو توحید کے منافی ہے۔ اہل سنت والجماعت اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ توحید کا مطلب یہ ہے کہ قدیم صرف ایک ذات ہے اس معنی کے اعتبار سے متعدد ذوات کو قدیم ماننا توحید کے منافی ہو گا نہ کہ متعدد صفات کو قدیم ماننا۔

۱۱ قولہ: واصل بن عطاء ان کی پیدائش ۳۰۰ھ اور وفات ۳۱۰ھ میں حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ کے شاگرد تھے جو مشہور جلیل القدر تابعی ہیں جن کی پیدائش ۲۰۰ھ میں ہے اور ان کے والد ابو الحسن یسار مشہور صحابی حضرت زید بن ثابت انصاری رضی اللہ عنہ کے آزاد کردہ تھے۔ اور ان کی ماں جن کا نام حیرہ تھا ام المؤمنین حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا کی آزاد کردہ تھیں۔ حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ کی وفات ۱۱۰ھ میں ہوئی۔

قولہ: یتبث المنزلۃ بین المنزلتین اس سے مراد کفر و ایمان کے درمیان واسطہ ہے نہ کہ جنت و دوزخ کے درمیان جیسا کہ منزلۃ بین المنزلتین کے لفظ سے بعض لوگوں کو غلط فہمی ہوئی کیوں کہ معتزلہ یہ نہیں کہتے کہ مرتکب کبیرہ نہ جنت میں داخل ہو گا نہ جہنم میں۔ بلکہ وہ کہتے ہیں کہ مرتکب کبیرہ اگر بغیر توبہ مرحائے توبہ کا فر کی طرح مغلد فی النار ہے۔

قولہ: لقولہم بوجوب ثواب المطیع الخیر اصحاب العدل کی وجہ تسمیہ ہے۔

قولہ: ونفی الصفات القدیمۃ۔ یہ اصحاب التوحید کی وجہ تسمیہ ہے۔ اہل سنت والجماعت کہتے ہیں کہ معتزلہ کا عدل اور توحید بھی عجیب ہے۔ کیونکہ ان کی توحید سے ان کا عدل باطل ہو جاتا ہے اور ان کے عدل سے ان کی توحید باطل ہو جاتی ہے۔ اول تو اس لئے کہ جب توحید کو بچانے کے لئے انھوں نے اللہ تعالیٰ کے لئے صفات ہونے کا انکار کیا تو صفت کلام کا بھی انکار ہوا۔ اور جب صفت کلام کا انکار ہوا تو

اللہ تعالیٰ کی طرف سے کسی چیز کا امر اور کسی چیز سے نہی کے ہونے کا بھی انکار ہوا کیونکہ امر و نہی کلام ہی کی قسمیں ہیں۔ اور جب اللہ کی طرف سے نہ کسی فعل کا امر ہے نہ کسی فعل سے نہی اور ممانعت ہے تو ایسی صورت میں کسی گناہ پر بندہ کو سزا دینا ظلم ہوا۔ تو پھر معتزلہ کا عدل کہاں باقی رہا۔ اور ثانی اس لئے کہ معتزلہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ افعال عباد کا خالق نہیں ہے، ورنہ بندہ کو ان افعال پر جزاء و سزا ملنے کی صورت میں "کرے کوئی بھرے کوئی" والی مثل صادق آئے گی جو سراسر ظلم ہے۔ لہذا عدل کا تقاضہ یہ ہے کہ بندہ خود اپنے افعال کا خالق ہو۔ سو جب معتزلہ کے نزدیک بندہ خود اپنے افعال کا خالق ہے تو خلق میں وہ اللہ تعالیٰ کا شریک ہوا جو خدائی اعلان "أَلَا لَهُ الْخَلْقُ" کے منافی ہے۔ ایسی صورت میں ان کی توحید کہاں باقی رہی۔

ثم انهم توغلوا في علم الكلام وتشبثوا بآذيال الفلاسفة في كثير من الاصول والاحكام، وشاع من هبهم فيما بين الناس الى قال المشيخ ابو الحسن الاشعري لاستاذة ابى على الجبائي: ما تقول في ثلثة اخوة، مات احدهم مطيعا، والاخر عاصيا والثالث صغيرا، فقال: ان الاول يثاب في الجنة، والثاني يعاقب بالنار، والثالث لا يثاب ولا يعاقب، فقال الاشعري، فان قال الثالث: يارب لِمَ اُمتنى صغيرا وما ابقيتني الى ان اكبر، فأومن بك وأطيعك، وأدخل الجنة، فماذا يقول الرب؟ فقال: يقول الرب اني كنت اعلم منك انك لو كبرت، لعصيت، فدخلت النار، فكان الاصلح لك ان تموت صغيرا، فقال الاشعري، فان قال الثاني يارب لِمَ اُمتنى صغيرا وما ابقيتني لك فلا ادخل النار فماذا يقول الرب، فبهت الجبائي وترك الاشعري مذهبه واشتغل هو ومن تبعه بالبطلان راي المعتزلة واثبات ماورد به السنة ومضى عليه الجماعة. فسموا اهل السنة والجماعة.

۱۲ **ترجمہ** پھر معتزلہ علم کلام میں حد سے زیادہ مشغول ہو گئے اور بہت سے اصول و احکام میں انہوں نے فلاسفہ کا دامن تھام لیا۔ اور لوگوں کے درمیان ان کا مذہب پھیل گیا۔ یہاں تک کہ شیخ ابو الحسن اشعری رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے استاذ ابو علی جبائی سے کہا کہ آپ ایسے تین بھائیوں کے بارے میں کیا کہتے ہیں۔ جن میں سے ایک اللہ تعالیٰ کا اطاعت گزار ہو کر مرا۔ اور دوسرا گنہ گار ہو کر۔ اور تیسرا بچپن میں ہی مر گیا۔ تو استاد نے جواب دیا کہ پہلے کو جنت میں ثواب دیا جائے گا اور دوسرے کو جہنم میں سزا دی جائیگی اور تیسرے کو نہ ثواب دیا جائے گا نہ عذاب۔ اس پر اشعری نے پوچھا کہ اگر تیسرا یہ کہے کہ اے میرے پروردگار

آپ نے مجھے بچپن ہی میں کیوں مار دیا اور بڑا ہونے تک مجھے کیوں نہ رہنے دیا کہ آپ پر ایمان لاتا اور آپ کی اطاعت کرتا۔ اور جنت میں داخل ہوتا تو پروردگار کیا فرمائے گا۔ اس پر اساذ نے کہا کہ پروردگار فرمائے گا کہ تمہارے متعلق میں جانتا تھا کہ اگر تم بڑے ہو گئے تو نافرمانی کرو گے اور جہنم میں داخل ہو گے اس لئے تمہارے حق میں بچپن ہی میں مرجانا بہتر تھا۔ تو اشعری نے پوچھا کہ اگر دوسرا کہے کہ اے میرے رب آپ نے مجھے بچپن ہی میں کیوں نہ مار دیا، تاکہ میں آپ کی کوئی نافرمانی نہ کرتا اور جہنم میں داخل نہ ہوتا تو پروردگار کیا جواب دے گا۔ اس پر ابو علی جبائی ہکا بکا رہ گئے۔ اور اشعری نے ان کا مذہب تک کر دیا اور اپنے متبعین کے ساتھ معتزلہ کی رائے کے ابطال اور اس چیز کے اثبات میں لگ گئے جس کو سنت نے بیان کیا۔ اور جس پر جماعت صحابہ عمل پیرا رہی۔ اس لئے اہل سنت والجماعت ان کا نام رکھا گیا۔

تشریح | ما سبق میں معلوم ہو چکا ہے کہ معتزلہ کا ظہور حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ کے زمانہ میں ہوا تھا۔ جن کی سن ۱۱۰ھ میں وفات ہو گئی۔ اس کے بعد جب ۱۳۱ھ میں ابو جعفر منصور عباسی خلیفہ ہوا اور بغداد میں اس کے قائم کردہ ادارہ بیت الحکمت میں فلاسفہ یونان کی کتابوں کے تراجم شروع ہوئے تو مسلمانوں کا پہلی بار یونانی فلسفہ سے تعارف ہوا۔ نیز دوسرے مذاہب کے علماء و متکلمین سے اختلاط ہوا۔ اور ایک نیا طرز استدلال اور طریق بحث و فکر سامنے آیا اور اس کے نتیجہ میں خلق قرآن جبر و قدر، رویت باری وغیرہ نئے نئے مسائل و مباحث وجود میں آئے۔ دینی فلسفیوں کے اس گروہ کی قیادت معتزلہ کر رہے تھے۔ تاہم ہارون الرشید کے زمانہ تک معتزلہ کو عروج حاصل نہ ہوا۔ جب ۱۹۸ھ میں مامون عند آرائے خلافت ہوا۔ چیلونانی فلسفہ اور عقلیت سے مرعوب اور مذہب اعتزال کا حامی اور پر جوش داعی تھا تو معتزلہ کو حکومت و قوت کی سرپرستی حاصل ہو گئی۔ مامون نے محدثین کو جو معتزلہ کے مخالف تھے، خلق قرآن کے مسئلہ میں بزور و طاقت معتزلہ کا ہم نوا بنانے کی ٹھان لی۔ اور بعض محدثین کو خلق قرآن کا قائل نہ ہونے کی بناء پر قتل کرادیا۔ مامون کے انتقال کے بعد معتصم اور واثق نے بھی مامون کی وصیت کے مطابق اس کا مسلک اختیار کیا اور محدثین بالخصوص امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ کو قرآن کو مخلوق نہ ماننے کی وجہ سے ظلم و ستم کا نشانہ بنایا۔ جب متوکل مسند خلافت پر آیا جو مذہب اعتزال سے بیزار اور امام احمد بن حنبلؒ کا عقیدت مند تھا تو اس نے معتزلہ کو حکومت سے بے دخل کر دیا جس سے ان کا زور ٹوٹ گیا۔

امام احمد بن حنبلؒ کی بے مثال عزیمت کے نتیجہ میں خلق قرآن کا مسئلہ دم توڑ چکا تھا۔ مگر دیگر

مسائل زندہ تھے۔ ان مسائل میں معتزلہ فلسفیانہ طرز استدلال اختیار کرتے جس سے لوگ متاثر ہوتے اور سمجھتے کہ معتزلہ دقیق النظر اور محقق ہوتے ہیں ان کی تحقیقات عقل سے قریب ہوتی ہیں۔ معتزلہ کے بالمقابل محدثین اور ان کے ہم مسلک علماء نے نئے طرز استدلال کی طرف توجہ نہیں دی جس کا معتزلہ اور فلاسفہ کے اثر سے رواج پڑ چکا تھا۔ نتیجہ یہ تھا کہ مباحثہ کی مجلسوں میں محدثین کی یہ کمزوری محسوس کی جاتی تھی اور اس طرح ظاہر شریعت اور مسلک سلف کی بے توقیری ہو رہی تھی، خود محدثین اور ان کے تلامذہ کے گردہوں میں بعض حضرات معتزلہ کی عقلیت اور تفلسف بے مرعوب ہو رہے تھے امام احمد بن حنبلؒ ۲۴۱ھ میں انتقال کر چکے تھے ان کے بعد خابہ میں کوئی طاقتور علمی شخصیت پیدا نہیں ہوئی جو اس صورت حال کا مقابلہ کرتی۔ اس لئے اسلام کو ایسی شخصیت درکار تھی جو کتاب و سنت پر کامل عبور رکھنے کے ساتھ عقلیت کے گلی کوچہ سے بھی اچھی طرح واقف ہو۔ اللہ تعالیٰ نے شیخ ابوالحسن اشعریؒ کی شکل میں وہ جامع شخصیت عطا فرمائی جن کا نام ابوالحسن علی۔ ابو بپ کا نام اسماعیل ہے۔ ۲۶۰ھ میں بصرہ میں پیدا ہوئے مشہور صحابی رسول حضرت ابو موسیٰ اشعریؒ کی نسل سے ہونے کی وجہ سے اشعری کہلاتے ہیں۔ بچپن میں ان کے والد اسماعیل کا انتقال ہو گیا۔ تو ان کی والدہ نے وقت کے مشہور متکلم اور مذہب اعتزال کے زبردست داعی ابو علی جبائی سے نکاح کر لیا شیخ ابوالحسن اشعری نے ان ہی کی آغوش میں تربیت پائی۔ ابو علی جبائی کامیاب مدرس اور مصنف ضرور تھے۔ مگر زبان و بیان پر خاص قدرت نہیں تھی ان کے بالمقابل شیخ ابوالحسن اشعری بہت ہی زبان آور و حاضر جواب تھے۔ ابو علی جبائی مناظروں میں ان کو آگے بڑھا دیتے تھے۔ ظاہری قرائن بتلاتے تھے کہ وہ مذہب اعتزال کی حمایت و اشاعت میں اپنے استاد ابو علی جبائی سے بھی آگے نکل جائیں گے۔ مگر قدرت کو ان سے کتاب و سنت کی حمایت و اشاعت کا کام لینا تھا۔ چنانچہ وہ واقعہ پیش آیا جو شارحؒ نے ذکر فرمایا اور اسی واقعہ نے شیخ ابوالحسن اشعری کی زندگی کا رخ بدل دیا۔ واقعہ کی تفصیل اور اس کا پس منظر یہ ہے کہ معتزلہ کہتے ہیں اصلح للعباد یعنی بندہ کے حق میں جو چیز مفید اور بہتر ہو اس کا کرنا اللہ تعالیٰ پر واجب ہے۔ شیخ ابوالحسن کو معتزلہ کے اس قاعدہ پر کچھ بے اطمینانی ہوئی اور انھوں نے اپنے استاد ابو علی جبائی سے پوچھا کہ آپ ایسے تین بھائیوں کے بارے میں کیا فرماتے ہیں۔ جن میں سے ایک نے خدا کی عبادت اور اطاعت میں زندگی گزار کر انتقال کیا۔ دوسرے نے معصیت میں زندگی گزار کر انتقال کیا۔ تیسرا بچپن ہی میں انتقال کر گیا۔ جبکہ وہ احکام شرعیہ کا مکلف ہی نہیں تھا کہ کسی فعل کے کرنے یا نہ کرنے کی بناء پر اس کو مطیع یا عاصی کہا جائے۔ تو ابو علی جبائی نے جواب دیا کہ اول کو جنت میں ثواب دیا جائے گا۔ دوسرے کو جہنم میں عذاب دیا جائے گا۔ اور تیسرے کو ثواب دیا جائے گا نہ عذاب،

عہ ماخوذ از تاریخ دعوت و عزیمت

شیخ ابوالحسن نے پھر پوچھا کہ اگر تیسرا کہے کہ اے رب آپ نے مجھے بھی کیوں بڑا نہیں ہونے دیا تاکہ اسکے احکام کا مکلف ہو کر ان پر عمل کرتا اور آپ کے اطاعت گزار بندوں میں شامل ہو کر جنت میں داخل ہوتا۔ تو اللہ تعالیٰ نے جواب دیں گے۔ ابوعلی جبائی نے معتزلہ کے وجوب اصلح کے قاعدہ کو پیش نظر رکھ کر جواب دیا کہ اللہ تعالیٰ فرمائے گا کہ مجھے تیسرے بارے میں معلوم تھا کہ تو بڑا ہو کر میری نافرمانی کرے گا جس کے نتیجہ میں جہنم میں داخل ہوگا۔ اس لئے تیسرے حق میں اصلح اور بہتر ہی تھا کہ تو بچپن ہی میں مر جاتا۔ شیخ ابوالحسن نے پھر سوال کیا کہ اگر دوسرا یہ کہے کہ اے رب آپ نے مجھے بھی بچپن ہی میں کیوں نہ مار دیا تاکہ میں آپ کے احکام کا مکلف ہو کر عدم تمیل کی وجہ سے عاصی نہ ہوتا اور جہنم میں داخل نہ ہوتا۔ اس پر اللہ تعالیٰ نے کیا جواب دیں گے۔ یہ سوال سن کر ابوعلی جبائی لا جواب ہو گئے۔ بس اسی وقت سے شیخ ابوالحسن کی طبیعت میں اعتزال کا رد عمل پیدا ہوا۔ اور انھیں احساس ہوا کہ یہ سب ذہانت کی باتیں ہیں حقیقت وہی ہے جو صحابہ کرام اور سلف کا مسلک ہے۔ الغرض چالیس سال تک معتزلہ کے مذہب اور اعتقادات کی حمایت و تبلیغ کے بعد ان کے ذہن میں اس کے خلاف بغاوت پیدا ہوئی اور جامع مسجد کے منبر پر چڑھ کر اعلان کیا کہ میں اب تک معتزلی تھا میرے فلاں فلاں عقائد تھے اب میں ان عقائد سے توبہ کرتا ہوں۔ آج سے میرا کام معتزلہ کی تردید اور ان کی کمزوریوں کا اظہار ہوگا چنانچہ اسی روز سے وہ اپنے متبعین کے ساتھ حدیث و سنت کے بیان کردہ اور جماعت صحابہ کے اختلاف کردہ طریق کی حمایت و اشاعت میں لگ گئے۔ اس بناء پر یہ لوگ اہل سنت والجماعت کے نام سے موسوم ہوئے۔

اسی زمانہ میں دینائے اسلام کے ایک دوسرے علاقہ مادرا کا تھر میں ایک دوسرے عالم شیخ ابو منصور ماتریدی نے علم کلام کی طرف توجہ کی۔ انھوں نے حشور و زوائد اور ایسے التزامات کو جو اشعری علم کلام کا جزء بن گئے تھے۔ خارج کر کے اہل سنت والجماعت کے علم کلام کو زیادہ معتدل اور جامع بنا دیا۔ اس طرح اہل سنت والجماعت اشعری اور ماتریدی دو مکتب فکر میں بٹ گئے۔ شیخ ابو منصور ماتریدی فقہی مسلک کے لحاظ سے حنفی تھے جس طرح شیخ ابوالحسن اشعری شافعی تھے۔ اس بناء پر اصول و عقائد میں شافعی علماء و متکلمین اشعری ہیں جبکہ حنفی علماء و متکلمین بالعموم ماتریدی ہیں۔ اشعریہ اور ماتریدیہ کے درمیان اختلاف جزئی ہے اور دونوں کے مابین مختلف فیہ مسائل کی تعداد زیادہ سے زیادہ تیس ہے۔ انہیں کبھی بیشتر مسائل میں اختلاف عقلی ہے۔

ثُمَّ لَمَّا نَقَلْتُ الْفَلَسَفَةَ عَنِ الْيُونَانِيَّةِ إِلَى الْعَرَبِيَّةِ وَخَاضَ فِيهَا الْإِسْلَامِيُّونَ وَحَادُوا الرَّدَّ عَلَى الْفَلَسَفَةِ، فِيمَا خَالَفُوا فِيهِ الشَّرِيعَةَ، فَخَلَطُوا بِالْكَلامِ كَثِيرًا مِنَ الْفَلَسَفَةِ، لِيُحَقِّقُوا مَقَاصِدَهَا، فَيَتِمَّ مَكْنُوعُهَا، وَهَلُمَّ جُرًّا إِلَى أَنْ

ادرجوانیہ معظمہ الطبعیات والالہیات، وخصاوصاً فی الرياضیات، حتی کادلا یتمیّز عن الفلسفۃ، لولا اشتمالہ علی السمعیات، وھذا ھو کلام الملتاخرین۔

ترجمہ | پھر جب فلسفہ یونانی زبان سے عربی زبان کی طرف منتقل ہوا۔ اور مسلمان بھی اس کو حاصل کرنے میں مشغول ہوئے۔ اور ان اصول میں فلاسفہ کی تردید کرنے کا ارادہ کیا جن میں انھوں نے شریعت کی مخالفت کی تھی۔ تو انھوں نے کلام میں کافی فلسفہ کی آمیزش کر دی تاکہ اس کے مسائل کو ثابت کریں۔ پھر ان کو باطل کر سکیں اور اسی طرح ملائے رہے یہاں تک کہ طبعیات اور الہیات کا بڑا حصہ کلام میں داخل کر دیا۔ اور ریاضیات میں بھی مشغول ہوئے۔ یہاں تک کہ قریب تھا کہ علم کلام کو فلسفہ سے کوئی امتیاز ہی نہ رہے اگر وہ ایسے مسائل پر مشتمل نہ ہوتا جو سمعی اور نقلی ہیں۔ (جن کے علم کا ذریعہ دلائل سمعیہ اور نقلیہ ہیں) اور یہی متاخرین کا کلام ہے۔

تشریح | مذکورہ عبارت میں علم کلام میں فلسفہ کی آمیزش کا سبب اور متاخرین کے کلام کا تقدیم کے کلام سے وجہ امتیاز بیان کیا گیا ہے۔ حاصل یہ ہے کہ جب یونانی فلسفہ کا جس کے بہت سے

اصول وقواعد شریعت اسلامی سے متصادم تھے، عربی زبان میں ترجمہ ہوا جس کی شروعات اگرچہ خلیفہ منصور عباسی کے عہد میں ہو چکی تھی مگر زیادہ کام مامون کے عہد خلافت میں ہوا تو مسلمان علماء اور متکلمین اس کے حاصل کرنے میں مشغول ہو گئے۔ اور انھوں نے فلسفہ کے مخالف شریعت اصول کو رد کرنے اور ان ہی کی زبان اور اصطلاحات میں بحث کر کے اسلامی عقائد کے عقل و نقل دونوں کے مطابق ہونے کو ثابت کرنے کا ارادہ کیا۔ اس مقصد سے انھوں نے کلام میں کافی فلسفہ ملا دیا۔ اور کلام میں فلسفہ کی آمیزش کا یہ سلسلہ جاری رہا۔ یہاں تک کہ طبعیات اور الہیات کا بیشتر حصہ بلکہ ریاضیات کا بھی کچھ حصہ علم کلام میں داخل کر کے اس کو اس منزل پر پہنچا دیا کہ اگر اس میں کچھ ایسے مسائل مذکور نہ ہوتے جو خالص سمعی اور نقلی ہیں۔

مثلاً قبر، حشر، نشر اور جنت و دوزخ کے احوال وغیرہ۔ تو علم کلام اور فلسفہ میں کوئی فرق ہی نہ رہ جاتا۔ اور یہی علم کلام جس میں فلسفہ کی کافی آمیزش ہو گئی متاخرین کا علم کلام ہے برخلاف متقدمین کے کلام کے کہ اس میں فلسفہ کی آمیزش نہیں وبالجملة ھو اشرف العلوم لكونہ اساس الاحكام الشرعیۃ، ورئیس العلوم الدینیۃ وكون معلوماته العقائد الاسلامیۃ وغایتہ الفوز بالسعادات الدینیۃ والدنیۃ وبراہینہ الحجج القطعیۃ المویدا کثرھا بالادلة السمعیۃ وما نقل عن السلف من الطعن فیہ والمنع عنه فانما ھو المتعصب فی الدین والقاصر عن تحصیل البقین والقاصد الی افساد عقائد المسلمین، والخائف فیما لا یفتقر الیہ من غوامض

المفلسین: والّا کیف يتصور المنع عما هو اصل الواجبات واساس المشروعات.

ترجمہ اور بہ حال (مقدمین کا علم کلام ہو یا متاخرین کا) وہ تمام علوم سے زیادہ شرف و بزرگی والا ہے اس کے احکام شرعیہ کی جڑ اور علوم دینیہ کا سردار ہونے کی وجہ سے، اور اس کی معلومات کے اسلامی عقائد ہونے کی وجہ سے، اور اس کی غایت دینی اور دنیوی سعادتوں کا پانا ہونے کی وجہ سے، اور اس کے براہین ایسی قطعی حجتیں ہونے کی وجہ سے جن میں سے بیشتر کی تائید نقلی دلائل سے بھی ہوتی ہے۔ اور سنت سے اس کے بارے میں جو طعن اور اس کو چیل کرنے سے جو ممانعت منقول ہے وہ دین میں تعصب برتنے والے اور یقین حاصل کرنے سے قاصر رہنے والے اور مسلمانوں کے عقائد بگاڑنے کا ارادہ رکھنے والے اور فساد کی غیر ضروری مویشکاریوں اور باریکیوں میں مشغول ہونے والے کے لئے ہے۔ ورنہ ایسے علم سے جو واجبات کی اصل اور احکام شرعیہ کی جڑ ہے، کیسے روکا جاسکتا ہے۔

تشریح شارح علیہ الرحمہ نے عبارت مذکورہ بالا میں علم کلام کی پانچ وجوہ فضیلت ذکر فرمائی ہیں (۱) ان احکام شرعیہ کی جڑ اور بنیاد ہے جن کے بیان کا محل علم فقہ ہے۔ کیونکہ احکام شرعیہ علیہ کی تعمیل کا وجوب اسی وقت معلوم ہوگا جب ان احکام کے عطا کرنے والے اور لانے والے یعنی اللہ اور رسول کی معرفت حاصل ہو۔ اور اللہ و رسول کی معرفت علم کلام سے حاصل ہوتی ہے۔ (۲) تمام علوم دینیہ مثلاً تفسیر، حدیث فقہ اور تصوف وغیرہ کا سردار ہے۔ کیونکہ یہ سارے علوم ذات باری، صفات باری اور نبوت کی معرفت پر موقوف ہیں جس کا ذریعہ علم کلام ہی ہے (۳) تیسری فضیلت معلوم کے اعتبار سے ہے کیونکہ اس علم سے معلوم ہونے والے مسائل اسلامی عقائد ہیں جن کے شرف و فضیلت میں شبہ کی گنجائش نہیں (۴) چوتھی فضیلت غایت کے اعتبار سے ہے۔ جو دینی و دنیوی سعادتوں سے ہم کنار ہونا ہے۔ (۵) پانچویں فضیلت دلائل کے اعتبار سے ہے کیونکہ اس فن میں مسائل کا اثبات جن دلائل قطعیہ سے کیا جاتا ہے ان میں سے بیشتر کی تائید نقلی دلائل کتاب و سنت سے بھی ہوتی ہے۔

قولہ: وما نقل عن السلف انہ اس سوال مقدر کا جواب ہے کہ جب علم کلام اس قدر وجوہ شرف و فضیلت کا حامل ہے تو پھر سلف نے اس علم کی مذمت اور اس کے حاصل کرنے سے ممانعت کیوں فرمائی مثلاً امام ابو یوسفؒ نے علماء کلام کو زندیق کہا۔ اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ میرا فیصلہ علماء کلام کے بارے میں یہ ہے کہ ان سب کی پٹائی ہو اور انھیں اونٹ پر سوار کر کے شہروں میں گھمایا جائے اور منادی کرائی جائے کہ یہ کتاب و سنت کو چھوڑنے والوں کی سزا ہے اور بعض مشائخ نے یہ کہا کہ اگر کوئی شخص اپنا مال علماء اسلام کو دینے جانے کی وصیت کرے تو علماء کلام اس وصیت میں داخل نہ ہوں گے۔ گویا ان کے نزدیک

علم کلام کا اسلام سے کوئی تعلق ہی نہیں۔

شارح رحمۃ اللہ علیہ کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ سلف سے جو علم کلام کی مذمت اور اس کی تحصیل سے ممانعت منقول ہے۔ وہ صرف چار اشخاص کے لئے ہے۔ (۱) اس شخص کے لئے جو دین میں متعصب ہو کہ حق واضح ہو جانے کے بعد بھی ماننے کے لئے تیار نہ ہو۔ (۲) کم فہم اور کند ذہن کے لئے جو مسئلہ کی تہ تک پہنچنے سے قاصر ہو کر یقین کے بجائے شکوک و شبہات میں مبتلا ہو جاتا ہو۔ (۳) اس شخص کے لئے جس کا مقصد ضیاع مسلمان کے دلوں میں شبہات پیدا کر کے ان کے عقائد کو بگاڑنا ہو۔ (۴) اس شخص کے لئے جو فلاسفہ کی بے فائدہ اور غیر ضروری موثر گافیوں میں دل چسپی رکھتا ہو۔

ثُمَّ لَمَّا كَانَ مَبْنَى عِلْمِ الْكَلَامِ عَلَى الْاِسْتِدْلَالِ بِوُجُودِ الْمَحْدَثَاتِ عَلَى وُجُودِ الصَّانِعِ وَتَوْحِيدِهِ وَصِفَاتِهِ وَاحِدًا، ثُمَّ لَا نَقْتَالُ مِنْهَا إِلَى سَائِرِ السَّمْعِيَّاتِ، نَاسِبٌ لِقَصْدِ بَرَالِ الْكِتَابِ بِالتَّنْبِيهِ عَلَى وُجُودِ مَا يُشَاهِدُ مِنَ الْأَعْيَانِ وَالْأَعْرَاضِ وَتَحَقُّقِ الْعِلْمِ بِهَا لِتَوْصُلِ بَدَلِ إِلَى مَعْرِفَةِ مَا هُوَ الْمَقْصُودُ الْاَهْمُ فَقَالَ قَالَ أَهْلُ الْحَقِّ.

ترجمہ پھر جبکہ علم کلام کی بنیاد صانع کے وجود اور اس کی توحید اور اس کی صفات اور اس کے افعال پر مخلوقات کے وجود سے استدلال کرنے پھر ان مسائل سے دیگر مسائل نقلیہ کی طرف منتقل ہونے پر ہے تو کتاب کے شروع میں ان اعیان اور اعراض کے وجود پر اور ان کا علم حاصل ہونے پر متنبہ کرنا مناسب ہوا جو مشاہدہ محسوس ہیں۔ تاکہ اس بات کو اس چیز کی معرفت کا وسیلہ بنایا جائے جو سب سے اہم مقصود ہے۔ چنانچہ (ماتن نے) فرمایا۔ قال اهل الحق۔ الى آخره

تشریح ماتن نے آغاز کتاب میں اولاً اشیاء کا وجود ان کے وجود کا علم ہونا اور ان کا حادث ہونا بیان کیا ہے۔ اس پر سوال وارد ہوتا ہے کہ علم کلام میں مقصود بالذات مسائل وجود صانع توحید صانع صفات صانع وغیرہ ہیں۔ تو پھر ماتن نے کتاب ”العقائد النسفية“ کا آغاز ان مسائل مقصودہ کے بیان سے کرنے کے بجائے غیر مقصود چیزوں کے بیان سے کیوں کیا۔ شارح رحمۃ اللہ علیہ کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ اس میں کوئی شک نہیں کہ علم کلام میں مقصود بالذات وجود صانع اور صفات صانع اور توحید صانع کے مباحث ہیں مگر ان چیزوں پر علم کلام میں استدلال مخلوقات کے وجود اور ان کے حادث ہونے سے کیا جاتا ہے۔ اس لئے مناسب ہوا کہ اولاً ان مخلوقات کے وجود اور ان کا علم حاصل ہونے پر متنبہ کر دیا جائے جو ہمارے مشاہدہ میں آتی ہیں چاہے وہ اعراض کی قبیل سے ہوں یا اعیان کی قبیل سے تاکہ ان سے استدلال کے ذریعہ ان چیزوں کی معرفت حاصل ہو، جو اس فن کا مقصود ہیں۔ اس بناء پر پہلے ماتن نے فرمایا:

قال اهل الحق الى آخره -

قولہ : ثم الانتقال منها الى ذات صانع اور صفات صانع اور افعال صانع کے اثبات کے بعد مسائل سمعیہ بیان کئے جاتے ہیں۔ کیونکہ مسائل سمعیہ مثلاً منکر و نکیر کا سوال۔ عذاب قبر، صراط، میزان، عمل، جنت اور دوزخ کے احوال کا علم رسول سے سننے پر موقوف ہے۔ اور رسول کا رسول ہونا دلیل رسالت یعنی اس کے ہاتھ پر معجزہ صادر ہونے پر موقوف ہے۔ اور معجزہ صادر کرنا باری تعالیٰ کے صفات افعال میں سے ہے۔ تو جب تک باری تعالیٰ کے لئے صفات افعال کا ثبوت معلوم نہیں ہوگا۔ سمعیات کا علم نہیں ہوگا۔ قال اهل الحق وهو الحكم المطابق للواقع، يطلق على الاقوال والعقائد والاديان والمذاهب باعتبار اشتغالها على ذلك، ويقابلها الباطل، واما الصديق فقد شاع في الاقوال خاصة ويقابلها الكذب، وقد يفرق بينهما بان المطابقة تعتبر في الحق من جانب الواقع، وفي الصديق من جانب الحكم، فمعنى صدق الحكم مطابقته للواقع، ومعنى حقيقته مطابقته الواقع اياه۔

ترجمہ اہل حق نے فرمایا اور حق وہ حکم ہے جو واقع کے مطابق ہو۔ اقوال، عقائد، ادیان اور مذاہب پر بولا جاتا ہے انکے مشتمل ہونے کی وجہ سے اور اس کے مقابل لفظ باطل آتا ہے۔ ربا صدق تو اس کا زیادہ استعارہ طور سے اقوال میں ہوتا ہے اور اس کے مقابل لفظ کذب آتا ہے اور کبھی دونوں کے درمیان یہ فرق بیان کیا جاتا ہے کہ حق میں مطابقت کا اعتبار واقع کی جانب سے کیا جاتا ہے اور صدق میں حکم کی جانب سے۔ تو حکم کے صادق ہونے کا مطلب اس کا واقع کے مطابق ہونا ہے اور اس کے حق ہونے کا مطلب واقع کا اس کے مطابق ہونا ہے۔

۱۵ تشریح قال اهل الحق۔ اہل حق سے اہل السنۃ والجماعت مراد ہیں۔ اس نام سے موسوم ہونے کی ایک وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ حق باری تعالیٰ کے اسماء میں سے ہے چونکہ اہل السنۃ والجماعت حق تعالیٰ کا وجود ثابت کرتے ہیں۔ اس لئے انھیں اہل حق کہا گیا۔

دوسری وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ حق کے معنی جزم و احتیاط کے بھی آتے ہیں چونکہ جو بات ظاہر سنت سے ثابت ہے اور جس پر صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین کا عمل رہا ہے یہ لوگ اس کی حفاظت اور پابندی کرتے ہیں حتیٰ الامکان اس سے کسی عقلی دلیل کی بناء پر انحراف نہیں کرتے۔ یہی احتیاط کا تقاضہ بھی ہے۔ اس بناء پر وہ اہل حق بمعنی اہل احتیاط کے نام سے موسوم ہوئے۔

قولہ : وهو الحكم الخ۔ یہ حق کے معنی کا بیان ہے۔ جس کی وضاحت یہ ہے کہ حکم ایک

چیز کی دوسری چیز کی طرف ثبوتی یا سلبی نسبت کرنے کا نام ہے جو اگر واقع کے مطابق ہے تو حق ہے اور اگر واقع کے مطابق نہیں ہے تو باطل ہے۔ مثلاً اللہ کا واحد ہونا امر واقعی ہے اور ہمارا اللہ کی طرف وحدت کی نسبت کرنا اور "اللہ واحد" کہنا ایسا حکم ہے جو واقع کے مطابق ہے۔ اور ہر وہ حکم جو واقع کے مطابق ہو حق ہے۔ پس ہمارا اللہ کی طرف وحدت کی نسبت کرنا اور "اللہ واحد" کہنا حق ہے۔ اس کے برخلاف خدا کا تین ہونا خلاف واقع ہے تو کسی کا خدا کی طرف تثلیث کی نسبت کرنا اور "آلہۃ ثلاثہ" کہنا ایسا حکم ہے جو واقع کے مطابق نہیں ہے اور ہر ایسا حکم جو واقع کے مطابق نہ ہو، باطل ہے۔ لہذا کسی کا خدا کی طرف تثلیث کی نسبت کرنا اور "آلہۃ ثلاثہ" کہنا باطل ہے۔

قولہ: یطلق علی الاقوال الخ۔ حق کا معنی بیان کرنے کے بعد اب شارح^۲ اس کا محل استعمال بیان فرما رہے ہیں۔ چنانچہ فرماتے ہیں کہ حق کا اطلاق اقوال پر ہوتا ہے کہا جاتا ہے اقوال حقہ اور عقائد پر بھی طلاق ہوتا ہے بولا جاتا ہے عقائد حقہ اور ادیان پر اطلاق ہوتا ہے کہا جاتا ہے ادیان حقہ اور مذاہب پر اطلاق ہوتا ہے بولا جاتا ہے مذاہب حقہ۔ پھر یہ بات بھی ذہن میں رکھنی چاہیے کہ جب حق کا معنی حکم مطابق للواقع ہے۔ تو اقوال، عقائد، ادیان اور مذاہب غیر موضوع نہ ہوتے۔ اور غیر موضوع نہ ہونے پر لفظ کا اطلاق مجازی ہوتا ہے۔ لہذا ان چاروں پر لفظ حق کا اطلاق مجازی ہوگا۔ اور مجاز کے لئے کوئی علاقہ ضروری ہے۔ تو شارح^۲ نے اپنے قول "لا یشتملہا علی ذلک" سے بتلایا کہ علاقہ مجاز اشتمال ہے۔ یعنی ان چاروں پر لفظ حق کا اطلاق اس بناء پر ہوتا ہے کہ یہ چاروں اس کے معنی موضوع نہ یعنی حکم مطابق للواقع پر مشتمل ہوتے ہیں۔ مثلاً ہمارا قول "اللہ واحد" اللہ کی طرف وحدت کی اسناد پر مشتمل ہے اور اللہ کی طرف وحدت کی اسناد ایسا حکم ہے جو واقع کے مطابق ہے۔ لہذا ہمارا قول "اللہ واحد" حکم مطابق للواقع پر مشتمل ہے۔

قولہ: اما الصدق الخ یعنی صدق کا استعمال خاص طور سے اقوال میں مشہور ہے۔ کہا جاتا ہے اقوال صادقہ، رہے عقائد اور ادیان اور مذاہب تو ان میں لفظ صدق کا استعمال شاذ و نادر ہی ہوتا ہے۔ پھر یہ بات ذہن میں رکھنی چاہیے کہ شارح^۲ نے حق کا معنی بھی بیان کیا اور استعمال بھی اور صدق کا معنی نہیں بیان کیا۔ استعمال بیان کیا اس کی طرف اشارہ کیا کہ شارح^۲ صدق اور صدق کے درمیان معنی کے اعتبار سے کوئی حقیقی فرق نہیں صرف استعمال کے اعتبار سے فرق ہے کہ اول عام ہے۔ اقوال، ادیان، عقائد، مذاہب سب پر اس کا اطلاق ہوتا ہے۔ اور ثانی خاص ہے زیادہ تر صرف اقوال پر اس کا اطلاق ہوتا ہے۔

قولہ: وقد یفرق الخ۔ او پر حق کا معنی بیان کر کے اور صدق کا معنی نہ بیان کر کے اس بات کی

طرف اشارہ کیا تھا کہ دونوں کے درمیان حقیقی فرق نہیں ہے البتہ اعتباری کا ہونا بیان فرماتے ہیں جس کا خلاصہ یہ ہے کہ مطابقت مصدر مفاعلت ہے جس کی خاصیت مشارکت ہے۔ یعنی فاعل اور مفعول دونوں کے فعل میں شریک ہوں اور ہر ایک کے فاعل و مفعول ہونے پر دلالت کرتا ہے۔ اسی طرح واقع اور حکم دونوں فعل مطابقت میں شریک ہیں۔ ہر ایک مطابق (بکسر الباء) بھی ہے اور مطابق (بفتح الباء) بھی، سو حق میں مطابقت کا اعتبار واقع کی جانب سے ہوتا ہے اور واقع ہی مطابق (بکسر الباء) ہوتا ہے اور حکم کے حق ہونے کا مطلب یہ ہے کہ واقع حکم کے مطابق ہو۔ اور صدق میں مطابقت کا اعتبار حکم کی جانب سے ہوتا ہے۔ اور حکم ہی مطابق (بالکسر) ہوتا ہے اور حکم کے صادق ہونے کا مطلب یہ ہے کہ حکم واقع کے مطابق ہے۔ فافہم

فائدہ ۵۔ چونکہ اہل حق سے ایک خاص گروہ مراد ہے جسے اہل سنت والجماعت کہا جاتا ہے اس مناسبت سے اس موقع پر بعض دوسرے گروہوں کا اجمالی تعارف خالی از فائدہ نہ ہوگا۔ یہ بات تو آپ کو معلوم ہوگی کہ انسان کے لئے سب سے بڑی سعادت اور اس کا سب سے بڑا کمال مبدء اور معاد کی معرفت ہے جس کا ایک طریقہ نظر و استدلال ہے اور دوسرا طریقہ ریاضت و مجاہدہ ہے۔ سو پہلا طریقہ اختیار کرنے والے اگر کسی دین سماوی سے وابستہ ہوں تو وہ متکلیف کہلاتے ہیں۔ اور اگر کسی دین سماوی سے وابستہ نہ ہوں تو مشائخ کہلاتے ہیں اور دوسرا طریقہ اختیار کرنے والے اگر اپنی ریاضت اور مجاہدہ میں احکام شرع کی موافقت کرتے ہوں تو وہ صوفیہ ہیں۔ ورنہ اشرافیہ کہلاتے ہیں۔ کذا فی حاشیہ رمضان آفندی۔

حقائق الاشیاء ثابتہ حقیقتہ الشی و ماہیتہ ما بہ الشی ہو ہوہدہ حیوان الناطق
للانسان بخلاف مثل الضاحک والکاتب مما یمکن تصور الانسان مبدونہ
فانہ من العوارض

ترجمہ حقائق اشیا ثابت ہیں۔ شی کی حقیقت اور اس کی ماہیت وہ چیز ہوتی ہے جس کی وجہ سے وہ چیز وہ چیز ہوتی ہے۔ جیسے حیوان ناطق انسان کے لئے۔ برخلاف ضاحک اور کاتب جیسا کہ ان چیزوں کے کہ جن کے بغیر بھی انسان کا تصور ممکن ہے کہ وہ تو عوارض میں سے ہیں۔

تشریح شارح رحمۃ اللہ علیہ نے حقیقت اور ماہیت کی ایک ہی تفسیر ذکر کر کے اس بات کی جانب اشارہ کیا ہے کہ حقیقت اور ماہیت کے درمیان کوئی حقیقی فرق نہیں ہے۔ شارح کے قول کی وضاحت یہ ہے کہ حقیقتہ الشی و ماہیتہ مبدیہ ہے۔ اور ماکو موصولہ ہے۔ اور بہا میں حرف باہیت کے لئے ہے اور جار و مجرور یکون فعل ناقص محذوف کے متعلق ہے اور الشی فعل ناقص محذوف کا اسم ہے اور پہلا لفظ ہو ضمیر مرفوع برائے فعل ہے اور دوسرا لفظ ہو جس کا مرجع الشی

۱۹ ہے فعل ناقص محذوف کی خبر ہے۔ تقریر عبارت یوں ہے۔ حقیقتاً المشیء وماہیتہ ما یکون بہ المشیء ذلک المشیء۔ یعنی شیء کی حقیقت اور ماہیت وہ شیء ہوتی ہے جس کی وجہ سے وہ شیء وہ شیء بنتی ہے مثلاً آٹا، پانی اور آگ ایسی چیزیں ہیں جن کی وجہ سے روٹی، روٹی بنتی ہے۔ اور تعریف مذکور کی رو سے جس کی وجہ سے کوئی شیء وہ شیء بنے وہی اس شیء کی حقیقت اور ماہیت ہے۔ معلوم ہوا کہ آٹا، پانی اور آگ روٹی کی حقیقت اور ماہیت ہیں۔ یا مثلاً حیوانیت اور ناطقیات دو ایسی چیزیں ہیں جن کی وجہ سے انسان انسان ہوتا ہے۔ اور جس کی وجہ سے کوئی شیء وہ شیء بنے وہی اس کی حقیقت ہے۔ معلوم ہوا کہ حیوان اور ناطق انسان کی حقیقت اور ماہیت ہے۔ حاصل یہ کہ شیء کی حقیقت اور ماہیت اس کی ذاتیات ہوتی ہیں جن کے بغیر شیء کے وجود کا تصور ہی ممکن نہیں۔ برخلاف ضاحک و کاتب وغیرہ کے، کہ یہ انسان کی حقیقت نہیں، کیونکہ یہ انسان کے عوارض ہیں سے ہیں ان کے بغیر بھی انسان کے وجود کا تصور ممکن ہے۔

وقد یقال ان ما بہ المشیء ہو ہو باعتبار تحققہ، حقیقتاً، وباعتبار تشخصہ ہویۃ، ومع قطع النظر عن ذلک ماہیۃ۔

ترجمہ اور کبھی حقیقت و ماہیت کے درمیان فرق اعتباری بیان کرنے کے لئے، کہا جاتا ہے کہ ما بہ المشیء ہو ہو اپنے متحقق ہونے کے اعتبار سے حقیقت ہے اور اپنے مشخص ہونے کے اعتبار سے ہویۃ ہے اور ان سے صرف نظر کرتے ہوئے ماہیت ہے۔

تشریح اس قول کا حاصل یہ ہے کہ حقیقت اور ماہیت کے درمیان اگرچہ واقع اور نفس الامر کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں ہے جیسا کہ اوپر شارح ”دونوں کی ایک ہی تعریف ذکر کر کے اشارہ کر چکے ہیں لیکن دونوں کے درمیان فرق اعتباری ہے جس کی توضیح یہ ہے کہ ایک شیء جو نفس الامر میں واحد ہے۔ مگر اس میں مختلف حیثیات ہوتی ہیں۔ اور ان مختلف حیثیوں کے اعتبار سے اس کے متعدد نام ہوتے ہیں۔ مثلاً زید ایک شخص ہے جو کتابت کرتا ہے۔ اور کپڑے کی سلانی بھی کرتا ہے۔ پہلی حیثیت کے اعتبار سے اس کو کاتب کہا جاتا ہے اور دوسری حیثیت کے اعتبار سے اس کو خیاط کہا جاتا ہے۔ اور دونوں سے صرف نظر کرتے ہوئے وہ ایک انسان ہے۔ اسی طرح ما بہ المشیء ہو ہو، یعنی جس کی وجہ سے کوئی شیء وہ شیء ہوتی ہے جیسے حیوان ناطق انسان کے لئے اس کی ایک حیثیت تو یہ ہے کہ وہ خارج میں متحقق بمعنی موجود ہے۔ اس حیثیت کے اعتبار سے اس کو انسان کی حقیقت کہیں گے، گویا حقیقت بمعنی متحقق اور موجود ہے۔ دوسری حیثیت یہ ہے کہ خارج میں مشخص اور معین ہے جس کی وجہ سے اس قابل ہے کہ اس کو ضمیر مثلاً ہو کامر جمع بنایا جائے۔ کیونکہ مشخص اور معین ہی کی طرف ضمیر راجع ہوتی ہے اس اعتبار سے اس کو ہویۃ کہتے ہیں۔ جو ضمیر ہو سے ماخوذ ہے۔

۲۰ اور ان دونوں جہتوں سے صرف نظر کرتے ہوئے اس کو ماہیت کہتے ہیں۔ خلاصہ یہ کہ حقیقت اور ماہیت ایک ہی چیز یعنی مابہ الشی کے دو مختلف اعتبارات کے دو نام ہیں۔ لہذا دونوں کے درمیان فرق اعتباری ہوا۔
والشی عندنا هو الموجود، والثبوت والتحقيق والوجود والكون الفاظ مترادفة معناها بدیہی التصور

ترجمہ اور شی ہم (اشاعرہ) کے نزدیک صرف موجود ہے اور ثبوت اور تحقق اور وجود اور کون مترادف الفاظ ہیں جن کے معنی کا تصور بدیہی ہے۔

تشریح لغت میں شی اس کو کہتے ہیں جس کو مخبر عنہ اور مبتدا بنانا یا جس کے بارے میں کوئی خبر دینا ممکن ہو۔ اس بناء پر موجود اور معدوم ممکن اور محال سب کوشی کہہ سکتے ہیں۔ موجود کوشی کہنا تو ظاہر ہے۔ اور معدوم ممکن کی مثال بیٹے سے محروم شخص کا یہ کہنا کہ میرا بیٹا انشاء اللہ عالم ہوگا۔ اس مثال میں بیٹا باوجودیکہ معدوم ممکن ہے پھر بھی اس کے بارے میں خبر دی جا رہی ہے۔ لہذا اس کا بیٹا بھی شی ہے۔ اور محال کی مثال ہمارا قول شریک الباری مستغنی ہے کہ شریک الباری کے محال ہونے کے باوجود اس کو مخبر عنہ اور مبتدا بنایا جا رہا ہے اس کے بارے میں مستغنی ہونے کی خبر دی جا رہی ہے۔ اور جس کو مخبر عنہ اور مبتدا بنانا صحیح ہو وہ شی ہے۔ لہذا محال بھی شی ہے۔

۲۱ اور اصطلاح میں ہم اشاعرہ کے نزدیک شی درحقیقت موجود کا نام ہے۔ اگر کہیں معدوم پر شی کا اطلاق ہے تو وہ مجاز ہے۔ معدوم کے شی نہ ہونے پر اشاعرہ کی دلیل باری تعالیٰ کا ارشاد "وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِنْ قَبْلِ وَلَمْ تَكْ شَيْئًا" ہے، یعنی میں نے تجھ کو پیدا کیا، حالانکہ تو اس سے پہلے یعنی پیدا کئے جانے سے پہلے شی نہ تھا۔ اور ظاہر ہے کہ پیدا کئے جانے سے پہلے انسان معدوم تھا۔ سو جب اللہ تعالیٰ نے انسان سے اس کے عدم کی حالت میں شی کی نفی فرمائی تو معلوم ہوا کہ معدوم شی نہیں ہے۔ بلکہ شی صرف موجود کا نام ہے۔

اور معتزلہ کے نزدیک شی موجود اور معدوم دونوں معنی میں حقیقت ہے مگر معدوم شی بمعنی ثابت ہے۔ کیونکہ ان کے نزدیک ثبوت وجود سے عام ہے۔ دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ ممکن معدوم اپنے وجود سے پہلے واجب ہوگا یا ملغ ہوگا یا ممکن ہوگا۔ اول اور ثانی محال ہے ورنہ واجب سے ممکن کی طرف یا ممکن سے ممکن کی طرف انقلاب لازم آئے گا۔ حالانکہ تینوں حقیقت کے اعتبار سے مختلف ہیں اور ایک حقیقت سے دوسری حقیقت کی طرف انقلاب محال ہے۔ لہذا تیسرا احتمال متعین ہو گیا کہ ممکن اپنے وجود سے پہلے ممکن ہوگا۔ اور امکان ایک صفت ہے جس کے لئے موصوف کی ضرورت ہے۔ اب وہ موصوف موجود تو ہو نہیں سکتا ورنہ شی کا اپنے وجود سے پہلے موجود ہونا لازم آئے گا۔ لامحالہ وہ ثابت ہوگا۔ معلوم ہوا کہ معدوم ممکن شی بمعنی ثابت ہے۔

قولہ: والثبوت والتحقيق لغت میں یہ چاروں الفاظ ایک ہی معنی میں استعمال ہوتے ہیں۔

بناءً پر ہر ایک دوسرے کا قائم مقام ہو سکتا ہے۔

فان قيل فالحكم بثبوت حقائق الاشياء يكون لغوا بمنزلة قولنا الامور الثابتة ثابتة، قلنا المراد به ان ما تعتقده حقائق الاشياء ونسميه بالاسماء من الاشياء والفرس والسماء والارض امور موجودة في نفس الامر، كما يقال واجب الوجود موجود.

۲۲ ترجمہ پس اگر کہا جائے کہ پھر تو حقائق اشياء کے ثبوت کا حکم لگانا لغو ہوگا۔ ہمارے قول "الامور الثابتة ثابتة" کے درجہ میں ہوگا۔ ہم جواب دیں گے کہ اس سے مراد یہ ہے کہ جن چیزوں کو ہم حقائق اشياء سمجھتے ہیں۔ اور انسان، فرس، سماء، ارض وغیرہ ان کا نام رکھتے ہیں۔ ایسی چیزیں ہیں جو نفس الامر میں موجود ہیں جیسا کہ کہا جاتا ہے واجب الوجود موجود ہے۔

تشریح اوپر شارح نے حقیقت اور ماہیت کے درمیان فرق اعتباری بیان کرتے ہوئے کہا تھا کہ ماہیاتی کو اس کے متحقق اور موجود ہونے کے اعتبار سے حقیقت کہتے ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ حقیقت بمعنی موجود ہے۔ دوسری بات یہ بتلائی تھی کہ اشاعرہ کے نزدیک شیء موجود کو کہتے ہیں اور تیسری بات یہ بتلائی تھی کہ وجود اور ثبوت مترادف ہیں جس کی رو سے موجود اور ثابت بھی مترادف ہوں گے تو ان تینوں باتوں کے مجموعہ سے ایک اعتراض وارد ہوتا ہے۔ جس کا شارح جواب دیتے ہیں۔ اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ جب حقیقت بحکم مقدمہ اولیٰ متحقق کے معنی میں ہے۔ اور تحقق بحکم مقدمہ ثالث ثبوت کا مراد ہے تو حقائق بمعنی ثابتات ہوا۔ اور بحکم مقدمہ ثانیہ اشياء بمعنی موجودات ہے اور موجود بحکم مقدمہ ثالث ثابت کا مراد ہے تو لفظ اشياء بھی بمعنی ثابتات ہوا۔ اور حقائق اشياء علیٰ اشياء ہوئے۔ اور ماتن کا قول حقائق الاشياء الثابتات کے معنی میں ہو پھر تو اس پر ثبوت کا حکم لگانا اور حقائق الاشياء ثابتہما کہنا۔ ہمارے قول اثباتات ثابتہ کے درجہ میں ہوگا۔ بلاشبہ لغو اور غیر مفید کلام ہے۔ کیونکہ کلام کے مفید ہونے کے لئے موضوع اور محمول کے درمیان معنی کے اعتبار سے مغایرت ضروری ہے اور یہاں ایسا نہیں ہے۔

شارح نے اعتراض مذکور کا جو جواب دیا ہے اس کی توضیح یہ ہے کہ موضوع اور محمول کے درمیان مغایرت باہم طور موجود ہے کہ موضوع بحسب الاعتقاد اور محمول بحسب نفس الامر مراد ہے۔ یعنی موضوع حقائق الاشياء سے اس کے الثابتات کے معنی میں ہونے کی وجہ سے جو ثبوت مفہوم ہوتا ہے وہ ثبوت اعتقادی ہے اور محمول لفظ ثابتہ سے جو ثبوت مفہوم ہوتا ہے وہ ثبوت نفس الامر ہے اور ماتن کے قول حقائق الاشياء ثابتہ کا معنی ہے۔ الثابتات فی اعتقادنا، ثابتہ فی نفس الامر یعنی جو چیزیں ہمارے اعتقاد میں

ثابت اور موجود ہیں وہ واقع اور نفس الامر میں بھی ثابت اور موجود ہیں اور ثبوت اشیاء کے سلسلہ میں ہمارا اعتقاد نفس الامر کے مطابق ہے۔

قولہ: والمراد به الخ یعنی جن چیزوں کو ہم حقائق الاشیاء بمعنی ثابت اور موجود اعتقاد کرتے ہیں، اور ثابت و موجود سمجھ کر ہم ان کے مختلف نام رکھتے ہیں وہ نفس الامر میں بھی ثابت اور موجود ہیں۔

قولہ: كما يقال الخ یہ تاویل مذکور یعنی موضوع کے بحسب الاعتقاد اور محمول کے بحسب نفس الامر مراد لئے جانے کی تائید ہے۔ وجہ تائید یہ ہے کہ واجب الوجود ایک موجود ہستی کا نام ہے اس کے باوجود کہا جاتا ہے واجب الوجود موجود۔ جو ہمارے قول الموجود موجود کے درجہ میں ہے جس میں موضوع اور محمول دونوں متحد ہیں۔ پھر بھی یہ مفید کلام ہے محض اس وجہ سے کہ موضوع بحسب الاعتقاد اور محمول بحسب نفس الامر مراد ہے۔ اور واجب الوجود موجود کے معنی ہیں الموجود الذی لاعتقاده واجب الوجود موجود فی نفس الامر یعنی جس موجود کو ہم واجب الوجود اعتقاد کرتے ہیں۔ وہ نفس الامر میں بھی موجود ہے اسی طرح مانتا کا قول حقائق الاشیاء ثابتاً بھی موضوع بحسب الاعتقاد اور محمول بحسب نفس الامر مراد ہونے کی وجہ سے مفید کلام ہے۔

وهذا كلام مفيد ربما يحتاج الى البيان وليس مثل قولك الثابت ثابت ولا مثل قوله انا ابوالنجم وشعري شعري۔

ترجمہ: اور یہ کلام مفید ہے (نہیں ہے) بہت کم محتاج تاویل ہوتا ہے اور تمہارے قول الثابت ثابت کے مثل نہیں ہے (کیونکہ یہ تو نحو ہے) اور نہ ہی شاعر کے قول: انا ابوالنجم وشعري شعري کے مثل ہے۔ کیونکہ یہ بہت زیادہ محتاج تاویل ہے)

تشریح: محبین نے مذکور عبارت کی توضیح مختلف وجہ سے کی ہے۔ (۱) ربّ تعالیٰ کے لئے ہو تو عبارت کا مطلب یہ ہوگا کہ حقائق الاشیاء ثابتاً کلام مفید ہے (نہیں ہے) بہت کم بیان کی ضرورت پڑتی ہے کیونکہ موضوع کو بحسب الاعتقاد اعتبار کرنا عرف و لغت میں شائع ذائع ہے۔ اس لئے اس کا معنی واضح ہے البتہ بعض کمزور ذہن والوں کو سمجھانے کے لئے بعض دفعہ بیان کرنا پڑتا ہے۔ (۲) لیس مثل قولك: الثابت ثابت اور تمہارے قول الثابت ثابت کے مثل نہیں ہے۔ کیونکہ یہ تو نحو کلام ہے اور وجہ لغویت یہ ہے کہ قائل نے موضوع اور محمول دونوں کو بحسب نفس الامر مراد لیا ہے۔ لہذا الثابت ثابت کے معنی ہوئے۔ الثابت فی نفس الامر ثابت فی نفس الامر اور اس کلام کی لغویت محض نہیں۔ (۳) مثل قولہ: انا ابوالنجم وشعري شعري۔ اور نہ ہی ابوالنجم کے قول انا ابوالنجم وشعري شعري کے مثل

ہے۔ کیونکہ یہ بہت زیادہ محتاج تاویل ہے۔ کثرت احتیاج کی وجہ یہ ہے کہ شعری شعری کا معنی ہے۔ شعری
الآن کشری فیما مضی۔ یعنی میرے آج کل کے اشعار زمانہ ماضی کے اشعار کے مثل ہیں۔ بڑھاپے کی وجہ سے
میری عقل متاثر ہوئی ہے اور نہ میرے اشعار کی بلاغت۔ یہ تاویل تکلف پر مبنی ہونے کی وجہ سے متبادر الی الفہم نہیں
اس لئے بہت زیادہ محتاج بیان ہے پورا شعر جس میں ابوالنجم نے خواب کی کیفیت بیان کی ہے یہ ہے۔

لله دری ما احس صدی تنام عینی و فتوادی یسری

مع العفاریت بارض فقر انا ابوالنجم و شعری شعری

(۲) دوسری توضیح یہ ہے کہ ربما محتاج الی البیان مصنف کے قول ہذا کلام مفید کی تاکید ہو۔ اور نہ
خواہ تقلیل کے لئے ہو خواہ تکثیر کے لئے اور بیان سے مراد دلیل ہو۔ تو عبارت کے معنی یہ ہونگے کہ حقائق الاشیاء
ثابتہ مفید کلام ہے بعض دفعہ یا بسا اوقات سو فطانیہ پر جو اشیاء کے وجود و ثبوت کا انکار کرتے ہیں رد کرتے
کیلئے محتاج دلیل ہوتا ہے اور دلیل پیش کرنا عقلاء کا کام ہے اور جو کلام عقلاء کی معرکہ آرائی کا میدان ہو وہ لغو نہیں
ہو سکتا بلکہ مفید ہی ہوگا۔ اس لئے حقائق الاشیاء ثابتہ کلام مفید ہے۔

(۳) تیسری توضیح یہ ہے کہ بیان کے معنی تاویل کئے ہوں۔ اور عبارت کا مطلب یہ ہو کہ حقائق الاشیاء ثابتہ
کلام مفید ہے بعض دفعہ ظاہر سے پھیرے بغیر تاویل کی حاجت ہوتی ہے بخلاف الثابت ثابت کے کہ یہ لغو ہے
اور بخلاف انا ابوالنجم و شعری شعری کے کہ وہ ایسی تاویل کا محتاج ہے جس میں اس کو ظاہری معنی سے پھیر دیا
جاتا ہے۔

وتحقیق ذلک ان الشیء قد یکون له اعتبارات مختلفه، یکون الحکم علیہ بشیء
مفیداً بالنظر الی بعض تلك الاعتبارات دون بعض کلا انسان اذا اخذ من
حيث انه جسم کان الحکم علیہ بالحيوانیۃ مفیداً، واذا اخذ من حيث انه
حيوان ناطق کان ذلک لغواً

ترجمہ اور اس جواب کی تحقیق یہ ہے کہ شی کے مختلف اعتبارات ہوتے ہیں بعض اعتبارات سے اس پر
کسی چیز کا حکم لگانا مفید ہوتا ہے۔ اور بعض اعتبارات سے مفید نہیں ہوتا۔ جیسے انسان ہے کہ جب
اس حیثیت سے دیکھا جائے کہ وہ جسم ہے تو اس پر حیوانیت کا حکم لگانا مفید ہوگا۔ اور جب اس حیثیت سے دیکھا
جائے کہ وہ حیوان ناطق ہے تو (حکم لگانا) لغو ہوگا۔

تشریح مذکورہ جواب کی ایسے انداز پر تحقیق پیش کر رہے ہیں جس سے اعتراض و جواب کا منشا بھی معلوم
ہو جائے۔ حاصل تحقیق کا یہ ہے کہ ایک چیز میں مختلف حیثیتیں ملحوظ ہوتی ہیں۔ بعض کے لحاظ سے

کسی چیز کا حکم لگانا مفید ہوتا ہے۔ اور بعض کے لحاظ سے اس چیز کا حکم لگانا مفید نہیں ہوتا۔ مثلاً انسان کہ وہ جسم بھی ہے اور حیوان بھی ہے تو جب اس کے جسم ہونے کا لحاظ کرتے ہوئے اس پر حیوانیت کا حکم لگایا جائے اور انسان حیوان کہا جائے تو یہ کلام مفید ہوگا کیونکہ ایسی صورت میں انسان حیوان کہنا ہذا الجسم حیوان کہنے کے درجہ میں ہوگا۔ اور جب اس کے حیوان ہونے کا لحاظ کرتے ہوئے اس پر حیوانیت کا حکم لگایا جائے اور انسان حیوان کہا جائے تو لغو ہوگا کیونکہ اس صورت میں انسان حیوان کہنا ہذا الجسم حیوان کہنے کے درجہ میں ہوگا۔

اسی طرح ماتن کے قول۔ حقائق الاشياء میں دو حیثیتیں ہیں ایک تو یہ ہے کہ وہ موجود اور ثابت ہیں اسی حیثیت کے لحاظ سے اس پر ثبوت کا حکم لگانا لغو ہوگا کیونکہ ایسی صورت میں حقائق الاشياء ثابتہ، اثبات ثابتہ کے درجہ میں ہوگا۔ اور منشاء اعتراض اسی حیثیت کا اعتبار ہے۔

دوسری حیثیت یہ ہے کہ وہ معلوم ہیں۔ اس لحاظ سے ان پر ثبوت کا حکم لگانا مفید ہے کیونکہ اس صورت میں حقائق الاشياء ثابتہ ہمارے قول المعلومات ثابتہ کے معنی میں ہے۔ جواب کا منشاء اس دوسری حیثیت کا اعتبار ہے۔

والعلم بها أي بالحقائق من تصوراتها والتصديق بها وبأحوالها متحقق وقيل المراد العلم بثبوتها للقطع بانه لا علم بجميع الحقائق والجواب ان المراد الجنس من دأ على القائلين بانه لا ثبوت لشي من الحقائق ولا علم بثبوت حقيقة ولا بعدم ثبوتها۔

ترجمہ اور حقائق اشياء کا علم یعنی ان کا تصور اور ان حقائق الاشياء کے وجود اور ان کے احوال (احوال امکان وغیرہ) کی تصدیق متحقق اور نفس الامر میں ثابت ہے۔ اور بعض لوگوں نے کہا کہ مصنف کے قول العلم بها سے مراد اشياء کے ثبوت کا علم ہے۔ اس بات کے یقینی ہو چکی وجہ سے کہ تمام اشياء کا علم نہیں ہے۔ اور جواب یہ ہے کہ (الحقائق سے) مراد جنس (حقائق) ہے ان لوگوں پر رد کرنے کے لئے جو یہ کہتے ہیں کہ کسی شی کا ثبوت نہیں اور نہ کسی شی کے ثبوت یا عدم ثبوت کا علم ہی ہے۔

تشریح فرقہ سلفیہ میں سے کچھ کا کہنا ہے کہ کسی کو کسی بھی شے کے ثبوت یا عدم ثبوت کا علم نہیں ہوتا۔ ان پر رد کرتے ہوئے مصنف فرماتے ہیں کہ جس طریقہ سے اشياء کا وجود اور ثبوت نفس الامر ہے وہی و خیالی یا مبنی بر اعتقاد نہیں اسی طرح اشياء کے وجود کا علم اور ان کے احوال مثلاً امکان و حدوث وغیرہ کا علم بھی نفس الامر میں ثابت اور متحقق ہے۔ مثلاً جس طرح آسمان و زمین وغیرہ وہی و خیالی چیزیں نہیں بلکہ

واقع اور نفس الامر میں موجود ہیں۔ اسی طرح واقع اور نفس الامر میں ہم کو ان کے وجود کا علم بھی ہے۔ اور ان کے احوال مثلاً آسمان کے ہمارے اوپر ہونے اور زمین کے ہمارے نیچے ہونے کا بھی علم ہے۔

قولہ فیل الخ شارح نے ماتن کے قول **والعلم بھا** میں ضمیمہ خبر ورجح الحقائق کو قرار دیا تھا بعض نے کہا کہ چونکہ الحقائق پر لام تعریف استغراق کے لئے ہے جس کی وجہ سے معنی یہ ہوئے کہ تمام حقائق اشیاء کا علم متحقق ہے۔ حالانکہ یہ بات یقینی ہے کہ تمام اشیاء کا علم بندے کو نہیں ہے۔ اس لئے مضاف لفظ ثبوت مقدر مانتے ہوئے کہا کہ ماتن کے قول **والعلم بھا** سے مراد العلم بثبوتها ہے یعنی تمام اشیاء کے ثبوت کا علم متحقق ہے۔

والجواب الخ جواب کا حاصل یہ ہے کہ مضاف مقدر ماننے کی حاجت نہیں کیونکہ الحقائق پر الف لام استغراق کے لئے ہے ہی نہیں جس کی وجہ سے اعتراض وارد ہو۔ بلکہ لام جنس کے لئے ہے۔ اور ماتن کے قول العلم بھا سے مراد العلم بجنس الحقائق ہے۔ اس لئے کہ مقصد ان لوگوں پر رد کرنا ہے جو یہ کہتے ہیں کہ انسان کو کسی شے کے ثبوت یا عدم ثبوت کا علم نہیں ہوتا۔ اور ظاہر ہے کہ ان کا یہ قول **”لا علم بثبوت شیء من الحقائق ولا عدم ثبوتہ“** سلب کلیہ ہے۔ تو جب جنس حقائق کے ثبوت کا علم ہوتا ہے جو موجب جزئیہ کے حکم میں ہے تو ان کا سلب کلیہ باطل ہو گیا۔ کیوں کہ ایجاب جزئی سے سلب کلی باطل ہو جاتا ہے۔

خلافاً للسوفسطائیة فان منهم من ينكر حقائق الاشياء ويزعم انها ادھام وخیالات باطلۃ وھم العنادیۃ، ومنهم من ينكر ثبوتها ويزعم انها تابعة للاعتقاد حتیٰ ان اعتقدنا الشئ جوہراً فجوہراً وعرضاً فعرض، او قد یما نقدیم، او حادثاً فحادث وھم العندیۃ، ومنهم من ينكر العلم بثبوت شیء ولا ثبوتہ ویزعم انہ شاک، وشاک فی انہ شاک وھم جزاً، وھم الاادریۃ۔

ترجمہ برخلاف سوفسطائیہ کے، کہ ان میں بعض تو نفس اشیاء ہی کا انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ سب وہی چیزیں اور باطل خیالات ہیں اور یہ لوگ عنادیہ کہلاتے ہیں اور ان (سوفسطائیہ) میں بعض اشیاء کے ثبوت (نفس الامر) کا انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ (اشیاء) ہمارے اعتقاد کے تابع ہیں۔ یہاں تک کہ اگر ہم کسی شے کو جوہر اعتقاد کریں تو وہ جوہر ہے یا عرض (اعتقاد کریں) تو عرض ہے یا قدیم (اعتقاد کریں) تو قدیم ہے یا حادث (اعتقاد کریں) تو حادث ہے۔ اور یہ لوگ عنادیہ کہلاتے ہیں، اور ان (سوفسطائیہ) میں بعض شے کے ثبوت اور عدم ثبوت کے علم کا انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ہمیں شک ہے اور انھیں اس بارے میں بھی شک ہے کہ ہمیں شک ہے۔ علیٰ ہذا القیاس۔

تشریح بعض لوگوں کے قول کے مطابق سوفسطائیہ احمق فلاسفہ کی ایک جماعت ہے جن میں تین فرقے

ہیں۔ شارح کا بھی یہی خیال ہے۔ لیکن محققین کا کہنا ہے کہ دنیا میں کوئی بھی اس مذہب کا اختیار کرنے والا نہیں ہے بلکہ ہر غلطی کرنے والا جس بات میں غلطی کر رہا ہے اس میں سونسطائی ہے جیسا کہ اس کے ماخذ اشتقاق سے ظاہر ہے جس کو عنقریب شارح تبیان فرمائیں گے۔ بہر حال سونسطائیہ کے تین گروہ ہیں۔ ایک گروہ عناد کہلاتا ہے جو اشیاء کے ثبوت کا علی الاطلاق انکار کرتا ہے اور کہتا ہے کہ جو کچھ بھی ہم دیکھ رہے ہیں یا محسوس کر رہے ہیں سب اوہام و خیالات ہیں۔ نفس الامر میں کسی بھی شے کا ثبوت اور وجود نہیں۔ ان کا یہ بھی کہنا ہے کہ کوئی بھی قضیہ ہو۔ بدیہی ہو یا نظری، اس کا معارض قضیہ ضرور موجود ہے۔ لہذا اذا تعارضتا سقطا کے تحت دونوں میں سے کوئی بھی متحقق اور ثابت نہیں ہوگا۔ مثلاً مشکلیں کا ایک قضیہ ہے کہ جو ہر فرد بمعنی جزء لایجزی موجود ہے۔ اس کے معارض فلاسفہ کا یہ قضیہ ہے کہ ہر جوہر کی تقسیم غیر متناہی ممکن ہے۔ تقسیم کسی جزء پر ہو کر ختم ہی نہ ہوگی کہ اس جزء کو لایجزی کہا جائے۔ سو مشکلیں کا قضیہ فلاسفہ کے دلائل سے باطل ہے اور فلاسفہ کا قضیہ مشکلیں کے اثبات جزر لایجزی پر قائم کردہ دلائل سے باطل ہے۔ اس گروہ کو عناد یہ کہنے کی یہ وجہ ہو سکتی ہے کہ یہ لوگ حق کا ناحق انکار کرتے ہیں اور عناد کے معنی ناحق جھگڑنے کے ہیں اور یہ وجہ بھی ہو سکتی ہے کہ یہ حق سے منحرف ہیں اور عندا عن الطريق کے معنی منحرف ہونے کے ہیں۔

دوسرا گروہ عناد یہ کہلاتا ہے عندا کے معنی اعتقاد کے ہیں۔ جیسے کہا جاتا ہے خروج الدم ينقض الوضوء عند ابی حنیفہ۔ یعنی خروج دم کے ناقض ہونے کا امام ابو حنیفہؒ کو اعتقاد ہے۔ چونکہ یہ لوگ اشیاء کے ثبوت نفس الامر کے منکر ہیں اور ثبوت اعتقادی کے قائل ہیں۔ اور کہتے ہیں کہ نفس الامر میں کوئی شے کچھ نہیں ہے بلکہ ہر چیز ہمارے اعتقاد کے تابع ہے۔ یہاں تک کہ اگر ہم ایک چیز کو جوہر اعتقاد کر لیں تو جوہر ہے۔ اور اگر اسی چیز کو عرض اعتقاد کر لیں تو عرض ہے۔ اسی طرح جس چیز کو ہم نے جوہر اعتقاد کیا ہے وہ ہمارے نزدیک جوہر ہے اور اسی چیز کو دوسرا شخص عرض اعتقاد کرے تو اس کے نزدیک وہ عرض ہے اور ہر ایک کا مذہب اس کے نزدیک حق ہے۔ فرق مقابل کے نزدیک باطل ہے۔ اس بناء پر ان لوگوں کو عناد یہ کہا گیا۔

تیسرا گروہ لاادریہ کہلاتا ہے۔ جو اشیاء کے ثبوت اور عدم ثبوت کے علم و یقین کا انکار اور دونوں میں شک کا اظہار کرتا ہے۔ اگر آپ ان سے پوچھیں کہ کیا اشیاء ثابت اور موجود ہیں تو کہیں گے لاادری مجھے علم نہیں۔ اور اگر پوچھیں کہ کیا اشیاء ثابت نہیں ہیں تو بھی لاادری کہہ کر اپنے شک کا اظہار کریں گے۔ حتیٰ کہ انھیں اپنے شک ہونے میں بھی شک ہے۔ چنانچہ اگر ان میں کسی سے پوچھیں کہ کیا یقین اشیاء کے ثبوت کا علم نہیں تو بھی کہیں گے لاادری یعنی مجھے اس بات کا بھی علم نہیں کہ مجھے علم نہیں ہے۔

ماتن نے اپنے قول "حقائق الاشیاء ثابتہ" سے اشیاء کے ثبوت نفس الامر کا دعویٰ کر کے عناد

اور عندہ کی مخالفت کی ہے۔ اور ”والعلم بہا متحقق“ سے ثبوتِ اشیاء کے علم کا دعویٰ کر کے لا ادریدہ کی مخالفت کی ہے۔ یہ توضیح نئے ماتن کے قول ”خلافا للسوفسطائیۃ“ کی۔

وَلَنَا تَحْقِيقًا اَنَا نَجْزِمُ بِالضَّرُورَةِ بَثْبُوتَ بَعْضِ الْاَشْيَاءِ بِالْعَيَانِ وَبَعْضُهَا بِالْبَيَانِ وَالْاِزْمَامِ اِنَّهٗ اِنْ لَمْ يَتَحَقَّقْ لَفِي الْاَشْيَاءِ فَقَدْ ثَبَتَ، وَاِنْ تَحَقَّقَ فَالْفِي حَقِيقَةً مِنَ الْحَقَائِقِ، لَكُونُهُ نَوْعًا مِنَ الْحُكْمِ فَقَدْ ثَبَتَ شَيْئٌ مِنَ الْحَقَائِقِ فَلَمْ يَصِحَّ لَفِيهَا عَلَى الْاِطْلَاقِ وَلَا يَخْفَى اِنَّهٗ اِنْمَا يَتِمُّ عَلَى الْعَادِيَةِ۔

ترجمہ | اور ہماری دلیل تحقیقی یہ ہے کہ ہم بعض اشیاء کے ثبوت کا مشاہدہ کیوجہ سے اور بعض کے ثبوت کا دلیل کی وجہ سے یقین کرتے ہیں۔ اور الزامی یہ ہے کہ اگر اشیاء کی نفی متحقق نہیں ہے تو ثبوت ہو چکا۔ اور اگر متحقق ہے تو نفی بھی ایک حقیقت ہے کیونکہ وہ حکم کی ایک قسم ہے تو ایک حقیقت ثابت ہو گئی۔ لہذا اس کی بالکل نفی صحیح نہ ہوئی۔ اور یہ بات مخفی نہیں ہے کہ یہ دلیل صرف عادیہ کے خلاف درست ہوگی۔

تشریح | تحقیقی وہ دلیل ہے جس کے مقدمات نفس الامر میں سچے ہوں۔ اگرچہ فریقِ مقابل کے نزدیک سچے نہ ہوں اور وہ انہیں تسلیم نہ کرنا ہو۔ دلیل تحقیقی سے مقصود محض اظہارِ حق ہوتا ہے۔ فریقِ مقابل کو لا جواب کرنا مقصود نہیں ہوتا۔ کیونکہ فریقِ مقابل کہہ سکتا ہے کہ جن مقدمات پر تمہاری دلیل مبنی ہے۔ وہ مقدمات ہی میرے نزدیک درست نہیں۔ اور الزامی سے مراد فریقِ مقابل کے نزدیک تسلیم شدہ مقدمات سے مرکب ایسی دلیل ہے۔ جس سے اس کے مذہب کا بطلان لازم آتا ہو۔ اگرچہ دلیل پیش کرنے والے کو خود وہ مقدمات تسلیم نہ ہوں۔ اور دلیل الزامی سے مقصود محض فریقِ مقابل کو لا جواب کرنا ہوتا ہے۔

ثبوتِ اشیاء پر تحقیقی دلیل یہ ہے کہ ہم بعض اشیاء کے وجود اور ثبوت کا مشاہدہ کی وجہ سے یقین کرتے ہیں اور بعض اشیاء کے وجود کا دلیل کی بناء پر یقین کرتے ہیں۔ مثلاً زمین، آسمان، دریا، جنگل، پہاڑ وغیرہ کے وجود کا دیکھنے کی بناء پر یقین کرتے ہیں۔ اور باری تعالیٰ کے وجود کا دلیل کی بناء پر یقین کرتے ہیں۔ یا مثلاً دھواں کے وجود کا دیکھ کر یقین کرتے ہیں اور اس وقت آگ کے وجود کا اس دلیل سے یقین کرتے ہیں کہ دھواں آگ کا اثر ہے اور شے جس چیز کا اثر ہوتی ہے اس کے بغیر موجود نہیں ہوتی۔ لہذا یقینی طور پر آگ بھی موجود ہے۔ اس دلیل پر سفسطائیہ کہہ سکتے ہیں کہ آپ کو یقین ہو گا۔ ہم تو یقین نہیں کرتے، بلکہ ہم تو یہی سمجھتے ہیں کہ یہ سب اوہام و خیالات ہیں۔ نفس الامر میں کوئی بھی شے موجود نہیں۔

اور الزامی دلیل یہ ہے کہ ہم سفسطائیہ سے پوچھیں گے کہ نفی اشیاء جس کے تم قائل ہو متحقق ہے یا نہیں اگر کہتے ہیں کہ متحقق نہیں ہے تو یہ نفی کی نفی ہوئی۔ جو عین اثبات ہے لہذا اشیاء کا ثبوت ہو گیا۔ اور اگر کہتے ہیں کہ نفی اشیاء

متحقق ہے آئم کہیں گے کہ نفی بھی ایک حقیقت اور موجود خارجی ہے کیونکہ حکم کی دو قسمیں ہیں ایجاب اور نفی، لہذا نفی حکم کی ایک قسم ہوئی۔ اور حکم تصدیق ہے اور تصدیق علم ہے اور علم ایک نفسانی کیفیت ہے اور کیف عرض ہے اور عرض موجودات خارجیہ اور حقائق اشیاء میں سے ہے تو اشیاء کی نفی بھی ایک حقیقت ہوئی اور جب ایک حقیقت ثابت ہوگئی جو موجبہ جزئیہ بعض الحقائق ثابت کے معنی میں ہے تو علی الاطلاق یعنی سلب کلی کے طور پر حقائق اشیاء کی نفی کا دعویٰ کرنا اور یہ کہنا کہ کسی بھی حقیقت کا ثبوت نہیں ہوگا۔ کیونکہ ایجاب جزئی نے سلب کلی باطل ہو جاتا ہے۔

اس الزامی دلیل کے بارے میں شارح فرماتے ہیں کہ اس سے صرف عناد یہ کے خلاف حجت قائم ہوگی۔ کیوں کہ عند یہ کہہ دیں گے کہ یہ دلیل تمہارے اعتقاد میں صحیح ہوگی۔ ہمارے اعتقاد میں صحیح نہیں ہے۔ اور لا ادریہ سوال کی دونوں شعبوں کے جواب میں لا ادری کہہ دیں گے۔ کسی شن کا اعتراف ہی نہیں کریں گے کہ ان پر حجت قائم ہو۔

قالوا الضروریات منها حسیات، والحس قد یخلط کثیرا کالاحول یری الواحد اثنتین فی الصفرا و قد یجد العلوم و منها بدیہیات، وقد لقم فیہا اختلافات وتعرض بہا شبهة تفقر فی حلہا الی انظار دققة، والنظریات فرع الضروریات، بفسادہا فسادہا، ولہذا اکثر فیہا اختلاف العقلاء۔

ترجمہ سوفسطائیہ کہتے ہیں کہ ضروریات میں سے بعض حسیات ہیں اور حس کثرت سے غلطی کرتا ہے جیسے بھینگا آدمی ایک چیز کو دو دیکھتا ہے اور صفر آدمی شخص بیٹھی چیز کو کرڑی محسوس کرتا ہے۔ اور ضروریات میں سے بدیہیات ہیں اور بعض دفعہ ان میں اختلافات واقع ہوتے ہیں اور ایسے شبہات پیش آتے ہیں جنہیں حل کرنے کے سلسلے میں نظر دقیق کی ضرورت پڑتی ہے اور نظریات ضروریات کی فرع ہیں تو ضروریات کا فساد نظریات کا فساد ہوگا۔ اور اسی وجہ سے ان (نظریات) میں عقلا کا اختلاف بہت ہے۔

تشریح علم کی دو قسمیں ہیں۔ اگر کسی چیز کا علم نظر اور ترتیب معلومات کے واسطے سے حاصل ہو تو وہ نظری ہے در نہ ضروری ہے اور ضروری کے بہت سے اقسام ہیں۔ مثلاً حسیات، بدیہیات، متواتر اور جدائی حسیات، تجربیات اور فطریات وغیرہ۔ ان سب میں اقویٰ حسیات اور بدیہیات کو قرار دیا گیا ہے تو سوفسطائیہ میں سے لا ادریہ کہتے ہیں کہ ضروریات میں سے حسیات کے ثبوت کا علم معنی یقین نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ حسیات کے علم و یقین کا ذریعہ حواس ہیں۔ اور حواس کلمات کا ادراک نہیں کرتے، کیونکہ کلیات کا ادراک عقل کرتی ہے اور جزئیات کے ادراک میں حواس کثرت سے غلطی کرتے ہیں۔ مثلاً صفر آدمی شخص بیٹھی چیز کو کرڑی محسوس کرتا ہے۔ بھینگا آدمی ایک چیز کو دو دیکھتا ہے۔ مائے بھر چھوٹی چیز کو بڑی دیکھتا ہے۔ مثلاً انگور کو پانی میں ڈال دو تو وہ اپنے واقعی حجم سے

بڑا دکھائی دیتا ہے۔ اسی طرح بڑی چیز چھوٹی دکھائی دیتی ہے۔ مثلاً فضا میں اڑنے والے جہاز اپنے واقعی حجم سے بہت چھوٹے دکھائی دیتے ہیں۔ بارش کے قطرے تار کے مانند دکھائی دیتے ہیں۔ ایسی رسی کو جس کے ایک سرے پر ذرا سی چنگاری ہو اگر تیزی سے گھمایا جائے تو آگ کا پہیہ سا دکھائی دیتا ہے۔ چلتی ہوئی ٹرین کے بند ڈبے میں بیٹھے ہوئے شخص کو ڈبہ سا کن معلوم ہوتا ہے۔ تیز رفتار ٹرین میں بیٹھے ہوئے شخص کو ریلوے لائن کے کنارے کھڑے درخت اور بجلی کے ساکن کھمبے متحرک دکھائی دیتے ہیں۔ اس کثرت سے حواس کے غلط ادراک کرنے کے باوجود حسیات کے ثبوت کا کیسے علم و یقین ہو سکتا ہے۔ اسی طرح ضروریات میں سے بدہیات ہیں۔ ان میں کثرت سے اختلاف ہے جس کی بنا پر ان کے ثبوت پر بھی اعتماد نہیں کیا جاسکتا۔ مثلاً فرقہ مشبہ اس قضیہ کے بدھی ہونے کا مدعی ہے کہ ہر موجود کا مکان میں ہونا ضروری ہے۔ اشاعرہ اس کا انکار کرتے ہیں۔ معتزلہ اس قضیہ کی بداہت کے مدعی ہیں کہ بندہ خود اپنے افعال اختیار یہ کا خالق ہے۔ اشاعرہ اس کا انکار کرتے ہیں۔ فلاسفہ اس قضیہ کو بدھی قرار دیتے ہیں کہ فاعل غنا کا اپنی دو تحت القدرہ چیزوں میں سے کسی ایک کو بغیر مرجع کے ترجیح دینا محال ہے۔ اشاعرہ اس کا انکار کرتے ہیں۔ بدہیات میں اس قدر اختلاف ان کے ثبوت پر اعتماد کو ختم کر دیتا ہے کیونکہ ہو سکتا ہے بداہت کا دعویٰ غلط ہو۔ نیز بدہیات میں بعض دفعہ ایسے شبہات پیدا ہو جاتے ہیں جنہیں حل کرنے میں نظر دقیق کی حاجت ہوتی ہے۔ اور محتاج نظر ہونا بدایت کے منافی ہے۔ اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ باوجود نظر کے شبہ زائل نہ ہو اور اس کے حل میں غلطی ہو جائے۔ سو جب حسیات اور بدہیات کے ثبوت کا علم و یقین نہیں ہو سکتا جو ضروریات کے اقسام میں اقویٰ مانے گئے ہیں۔ تو باقی ضروریات کے ثبوت کا بدرجہ اولیٰ علم نہیں ہو سکتا اور جب ضروریات کا علم نہیں ہو سکتا تو نظریات کا بھی علم نہیں ہو سکتا کیونکہ نظریات بایں معنی ضروریات کی فرع ہیں کہ ضروریات ہی کو ترتیب دیکر نظریات کا علم حاصل کیا جاتا ہے۔ لہذا ضروریات کا یعنی فساد علم نہ ہونا نظریات کا علم نہ ہونے کا مستلزم ہوگا اور اسی وجہ سے کہ ضروریات کے ثبوت کا علم نہ ہونا نظریات کے ثبوت کا علم نہ ہونے کا سبب ہے۔ نظریات میں کثرت سے اختلاف ہے۔

فلان غلط الحس فی البعض لا سباب جزئیة، لا ینافی الجزم بالبعض بانتفاء اسباب الغلط والاختلاف فی السہدی ہی لعدم الإلف اولخفاء فی التصور لا ینافی البداهة، وکثرة الاختلاف لفساد الا نظار لا تنافی حقیة بعض النظریات. والحق انہ لا طریق الی المناظرہ معہم خصوصاً مع اللادریة، لا تنہم لا یعترفون بمعلوم لیثبت بہ مجهول، بل الطریق تعدی بہم بالنار، لیعترفوا، او یخترقوا، وسوف یسطا اسم للحکمة، الموثقة، والعلم المزخرف، لان سوفامعناہ العلم والحکمة، وأسطامعناہ المزخرف والغلط، ومنہ اشتقت السفسطة، کما اشتقت الفلسفة من فیلا سون، ای محب الحکمة۔

ترجمہ ہم جواب دیتے ہیں کہ بعض چیزوں میں خاص اسباب کی وجہ سے حق کا غلطی کرنا غلطی کے استناداً رد ہونے کی وجہ سے دوسری بعض چیزوں کا یقین کرنے کے منافی نہیں ہے۔ اور (طرفین کے) تصور میں خفاء ہونے کی وجہ سے یا نسبت نہ ہونے کی وجہ سے بدیہی میں اختلاف ہونا بداہت کے منافی نہیں ہے۔ اور فسادِ نظر کی وجہ سے کثرتِ اختلاف بعض نظریات کے حق ہونے کے منافی نہیں ہے اور ایمانداری کی بات تو یہ ہے کہ ان کے ساتھ خاص کر لا ادریہ کے ساتھ مناظرہ کی کوئی صورت نہیں ہے۔ کیونکہ یہ کسی معلوم کا اعتراف ہی نہیں کرتے جس کے ذریعہ کوئی مجہول ثابت کیا جائے۔ بلکہ راستہ (ان سے نمٹنے کا) ان کو آگ کی سزا دینا ہے تاکہ یا تو اعتراف کریں یا جمل کر بھسم ہو جائیں اور سوفسطائین اور آراستہ پر راستہ علم کا نام ہے۔ کیونکہ سوفاس کا معنی علم و حکمت ہے۔ اور آسٹاکا معنی فریب اور غلط ہے۔ اور اسی سے (رباعی کا مصدر) سوفسطا مشتق ہے جس طرح فلسفہ۔ فیلاسوف بمعنی محب حکمت سے مشتق ہے۔

تشریح شارح "اولاً حیات کے ثبوت پر لا ادریہ کے وارد کردہ اعتراض کا جواب دیتے ہیں۔ بعض چیزوں کے ادراک میں محاسن کے غلطی کرنے کی بناء پر لا ادریہ نے یہ کلیہ تصور کیا تھا کہ پھر کسی چیز میں بھی محاسن کا فیصلہ معتبر نہ ہوگا۔ شارح "اس کلیہ کا انکار کرتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ خاص اسباب کی وجہ سے کسی کے محاسن کا بعض چیزوں کے ادراک میں غلطی کرنا دوسرے بعض لوگوں کے یقین کرنے کے منافی نہیں ہے اس لئے کہ ہو سکتا ہے دوسرے کے اندر غلطی کا وہ سبب موجود نہ ہو مثلاً صفراوی شخص کے میٹھی چیز کو کڑی محسوس کرنے کا سبب اس شخص کا صفراوی ہونا تھا سو جو شخص صفراوی نہ ہوگا اس کا حاستہ ذوق غلط ادراک نہ کرے گا۔ یا مثلاً تیز رفتار ٹرین کے مسافر کو بجلی کے ساکن کھمبوں کے متحرک دکھائی دینے کا سبب ٹرین کی تیز رفتاری تھی تو جو شخص ٹرین میں سوار نہ ہوگا اس کو ساکن کھمبے متحرک نہ معلوم ہوں گے۔

اور بدیہیات کے ثبوت پر لا ادریہ کے نقض کا جواب یہ ہے کہ بعض دفعہ ایک قضیہ نفس الامر میں بدیہی ہوتا ہے مگر ایک شخص پر اس کے موضوع اور محمول کے صحیح معنی کا تصور مخفی رہتا ہے جس کی بناء پر وہ اس بدیہی قضیہ سے اختلاف اور اس کا انکار کرتا ہے لیکن جب اسے موضوع اور محمول کے صحیح معنی کا تصور ہو جاتا ہے تو اختلاف ختم ہو جاتا ہے مثلاً واجب الوجود لیس بعرض "ایک بدیہی قضیہ ہے جس سے ایک شخص اختلاف کرتا ہے لیکن جب اس کو موضوع اور محمول کا صحیح تصور کرایا جائے گا اور بتایا جائے گا کہ واجب الوجود اس کو کہتے ہیں جو اپنے وجود میں غیر کاتالیج اور محتاج نہ ہو۔ اور عرض اس کو کہتے ہیں جو اپنے وجود میں اس محل کاتالیج اور محتاج ہو جس کے ساتھ لگ کر وہ موجود ہے تو بلا توقف وہ بھی کہے گا کہ واجب الوجود عرض نہیں ہے۔ اسی طرح ایک بدیہی قضیہ سے اختلاف اس سے نسبت نہ ہونے کے سبب ہوتا ہے مثلاً ان کو دوسرے مذہب کے اعتقادی مسائل گرچہ وہ بدیہی ہوں مافوس نہیں ہوتے جس کی بناء

پران سے اختلاف کرنا ہے لیکن اگر خود اس مذہب کو اختیار کر لے تو اس مذہب کے جن مسائل اور قضایا سے اس کو پہلے اختلاف تھا۔ اب ان سے انسیت ہو جانے کی بناء پر اختلاف نہیں رہے گا! الغرض قضیہ کے موضوع و محمول کے معنی کا تصور مخفی ہونے کی وجہ سے یا قضیہ سے انسیت نہ ہونے کے سبب بدیہی قضایا میں اختلاف ان قضایا کی بداہت کے منافی نہیں ہے۔ اور کثرت اختلاف کے ذریعہ نظریات کے ثبوت پر وارد کئے جانے والے نقض کا شارح نے اپنے قول ”و کثرة الاختلاف لفساد النظر“ سے یہ جواب دیا کہ بعض نظریات میں اختلاف نظر کرنے والوں میں سے بعض کی نظر بمعنی ترتیب مقدمات میں غلطی اور فساد واقع ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے اور فساد نظر کی وجہ سے بعض نظریات میں اختلاف ہوتا دوسری بعض نظریات کے حق اور ثابت ہونے کے منافی نہیں۔ کیونکہ ہو سکتا ہے اس نظری کو نظر صحیح اور مقدمات کی صحیح ترتیب کے ذریعہ حاصل کیا گیا ہو۔

قولہ: والحق انه الخ آخر میں شارح فرماتے ہیں کہ سچی بات تو یہ ہے کہ سوفسطائیہ خاص طور سے لا اور یہ کے ساتھ مناظرہ کی کوئی صورت نہیں ہے کیونکہ مناظرہ کا مقصود تو یہ ہوتا ہے کہ مخاطب کو جوابات معلوم ہیں اور جن کا وہ اعتراف کرتا ہے انہیں ترتیب دے کر اسے اس بات کا تصور کرایا جائے جو اس سے پہلے اس کو معلوم نہ تھی یا جس کا وہ اب تک اعتراف نہ کرتا تھا اور لا اور یہ تو کسی چیز کے معلوم ہونے کا اعتراف ہی نہیں کرتے کہ اس کے ذریعہ کوئی مجہول ثابت کیا جائے بلکہ جس شق کے بارے میں ان سے سوال کریں گے وہ لا اور یہ کہہ دیں گے۔ تو اب ان کے نمٹنے کی بس یہی صورت ہے کہ انہیں آگ میں ڈالا جائے تاکہ یا تو وہ تکلیف اور الم کا اعتراف کریں۔ تو ہمارا مدعی ثابت ہے کیونکہ تکلیف اور الم بھی ایک حقیقت ہے لہذا فی الجملہ حقائق اشیاء کا ثبوت ہوا اور اگر اعتراف نہ کریں تو آگ ہی میں پڑے رہنے دیا جائے۔ یہاں تک کہ جل کر ختم ہو جائیں اور خس کم جہاں پاک۔

قولہ: و سوفسطا الخ شارح سوفسطائیہ کا ماخذ اشتقاق بیان کرتے ہیں۔ حاصل یہ ہے کہ یہ لفظ معرب ہے۔ یونانی زبان کے دو لفظوں سوف و اسطا سے مرکب ہے۔ سوف کے معنی علم و حکمت اور اسطا کے معنی مزین اور غلط کے ہیں۔ لہذا سوفطا کے معنی مزین علم اور غلط علم کے ہیں۔ پھر اس سے رباعی کا مصدر سوفسطا بروز بعثرة مشتق مانا گیا۔ جس طرح فلسفہ مصدر رباعی ہے اور معرب ہے۔ یونانی زبان کے دو لفظوں فیلا بمعنی محب اور سوف بمعنی علم و حکمت سے مشتق ہے اور فیلا سوف کے معنی محب علم و حکمت ہیں۔

و اسباب العلم وھی صفت یتجلی بها المذکور ملز قامت ھی بها ای یتضح ویظہر ما یدکر ویکن ان لیبرعت موجودا کان او معد و ما فی شمل ادرال الحواس و ادرال العقل من التصورات و التصدیقات الیقینیة و غیر الیقینیة۔

ترجمہ | اور اسباب علم اور وہ (علم) ایک ایسی صفت ہے جس کی وجہ سے شی اس شخص کو منکشف اور واضح

ہو جاتی ہے۔ جس کے ساتھ وہ (صفت) قائم ہوتی ہے۔ یعنی واضح اور ظاہر ہو جاتی ہے وہ چیز جو ذکر کی جاتی ہے اور جس کا تعبیر کیا جانا (زبان سے ذکر کیا جانا) ممکن ہوتا ہے۔ لہذا یہ تعریف حواس کے ادراک اور عقل کے ادراک یعنی تصور اور تصدیقات یقینیہ اور غیر یقینیہ (سب) کو شامل ہوگی۔

تشریح شارح علیہ الرحمہ نے علم کی دو تعریفیں ذکر کی ہیں۔ ایک تعریف تو یہی ہے۔ صفتہ یتجلی بہا المذکور جو شیخ ابو منصور ماتریدی کی ہے۔ دوسری تعریف آگے آرہی ہے جس کو شارح اپنے قول "بخلاف قولہم صفتہ توجب تمییزاً لا یحتل النقیض سے بیان کریں گے۔ پہلی تعریف عام ہے اور دوسری تعریف خاص ہے۔ اس کے بعد شاہچ پہلی تعریف میں ایک قید کا اعتبار کر کے دونوں تعریفوں کو یکساں قرار دینگے۔ پہلی تعریف کا حاصل یہ ہے کہ علم ایک ایسی صفت کا نام ہے جس صفت کی وجہ سے شئی اس شخص کے آئینہ ذہن میں کہ جس کے اندر یہ صفت موجود ہوتی ہے اس طرح ظاہر اور منکشف ہو جاتی ہے جیسے کہ ہم اسے اپنی آنکھوں کے سامنے دیکھ رہے ہوں۔ مثلاً گلاب کا نام سنتے ہی اس کا رنگ اس کی شکل و صورت اس کی بناوٹ سب کچھ ہمارے ذہن کے آئینے میں اس طرح ظاہر اور منکشف ہو جاتی ہے جیسے کہ وہ ہماری نگاہوں کے سامنے ہو۔ معلوم ہوا کہ ہمارے اندر کوئی ایسی صفت اور مخفی قوت ہے جس کی وجہ سے ہمارے آئینہ ذہن میں اشیاء کا انکشاف ہوتا ہے وہی صفت جس کو مبدأ انکشاف اور ماہ الا انکشاف وغیرہ الفاظ سے بھی تعبیر کرتے ہیں علم کہلاتی ہے۔

قولہ: المذکور یہاں مذکور کا لفظ شئی کے معنی میں ہے۔ چاہے موجود ہو یا معدوم ہو، اور معدوم ممکن ہو یا معدوم محال ہو۔ مناسب یہی تھا کہ "صفتہ یتجلی بہا الشئی" کہتے۔ مگر اشاعرہ کی اصطلاح میں چونکہ شئی کا اطلاق موجود پر حقیقت اور معدوم پر مجاز ہے اور تعریفات میں مجازی الفاظ کا استعمال مناسب نہیں ہوتا۔ اس بناء پر "الشئی" کے بجائے المذکور کا لفظ لائے۔

قولہ یتضح ویظہر: یتجلی کی تفسیر ہے۔ قولہ ما یذکر کہ یہ المذکور کی تفسیر یعنی علم ہی صفت ہے جس کی وجہ سے وہ شئی منکشف ہو جائے جو ذکر کی جائے۔ یا جس کا نام لیا جائے۔

قولہ ویمكن ان یعبر عنہا یہ یذکر کہ اس پر عطف تفسیری ہے۔ اور مقصود اس سے ایک اعتراض کو دفع کرنا ہے۔ جو ما یذکر کہ اس پر وارد ہوتا ہے۔ حاصل اعتراض کا یہ ہے کہ بہت سی چیزیں ایسی بھی ہوتی ہیں کہ ان کا کوئی ذکر نہیں ہوتا۔ ان کے نام کا تلفظ نہیں ہوتا۔ محض سوچے اور نظر و فکر کرنے سے وہ ذہن کے آئینہ میں منکشف ہو جاتی ہیں۔ تو جس صفت کی وجہ سے ان غیر مذکور اشیاء کا انکشاف ہوتا ہے۔ وہ صفت، مذکورہ تعریف کی رو سے علم نہ ہوتی۔ حالانکہ یہ علم ہے۔ تو تعریف مذکور جامع نہ ہوئی حاصل جواب یہ ہے کہ بالفعل ذکر کیا جانا ضروری نہیں بلکہ ذکر کئے جانے کا امکان کافی ہے۔ یعنی علم ایسی صفت ہے جس کی وجہ سے وہ شئی منکشف ہو جاتی ہے جو ذکر

کی جاتی ہے یا ذکر نہیں کی جاتی البتہ اس کا ذکر کیا جانا اور کسی لفظ سے اس کا تعبیر کیا جانا ممکن ہے۔
 قولہ فی شمل یہاں سے شارح اس تعریف کا عام ہونا ظاہر فرما رہے ہیں اس عبارت کو سمجھنے کے لئے
 تمہید کے طور پر اتنی بات ذہن نشین کر لیجئے کہ حواس کے ذریعے کسی چیز کا جو ادراک ہوتا ہے مثلاً قوت باصرہ کے
 ذریعہ الوان و اشکال کا، قوت سامعہ کے ذریعہ آوازوں کا، قوت شامہ کے ذریعہ خوشبوؤں اور بدبوؤں کا۔
 قوت ذائقہ کے ذریعہ ذائقوں کا، قوت لامسہ کے ذریعہ حرارت و برودت کا، یہ سب ادراکات احساس
 کہلاتے ہیں۔

اور عقل کے ذریعہ کسی چیز کا جو ادراک ہوتا ہے وہ ادراک عقل کہلاتا ہے پھر عقل کے ادراک یعنی عقل کی
 تقسیم اس طرح ہوگی کہ عقل کے ذریعہ جو ادراک حاصل ہوا ہے اگر وہ ادراک نسبت تامہ خبریہ کے اذعان سے خالی
 ہے تو تصور ہے۔ اور اگر نسبت تامہ خبریہ کا اذعان ہے تو تصدیق ہے۔ پھر تصدیق میں اگر جانب مخالف کا احتمال
 ہے تو یہ تصدیق ظن کہلائے گی۔ مثلاً آثار و قرائن کی مدد سے کسی کی عقل نے یہ ادراک کیا کہ اس سال بارش
 خوب ہوگی مگر خود اس کے نزدیک اس کے جانب مخالف یعنی بارش کم ہونے کا بھی احتمال ہے تو وہ یہ تو کہے گا کہ
 میرا ظن و گمان یہ ہے کہ اس سال بارش خوب ہوگی۔ یہ نہیں کہے گا کہ مجھے یقین ہے۔

اور اگر تصدیق میں جانب مخالف کا احتمال نہیں ہے۔ تو یہ تصدیق اعتقاد اور جزم کہلائے گی مثلاً آپ نے اپنی
 عقل سے یہ سمجھا کہ اسلام ہی دین برحق ہے اور آپ کا یہ ادراک اتنا پختہ ہے کہ آپ کی عقل کو اس کے خلاف سننا
 تک گوارا نہیں۔ اور اسلام کے دین باطل ہونے کا آپ کے گوشہ عقل میں ذرہ برابر احتمال نہیں تو مذکورہ ادراک
 یا تصدیق آپ کا اعتقاد کہلائے گی۔ اور آپ کہیں گے کہ میرا اعتقاد ہے کہ اسلام ہی دین برحق ہے۔
 پھر اعتقاد مذکور اگر واقع اور نفس الامر کے خلاف ہے تو یہ اعتقاد جہل مرکب کہلائے گا۔ مثلاً ایک شخص نے
 اپنی عقل سے یہ سمجھا کہ نبی بشر نہیں ہوتا اور اس کا یہ ادراک اتنا پختہ ہے کہ اس کے ذہن میں اس کے جانب
 مخالف یعنی نبی کے بشر ہونے کا کوئی احتمال تک نہیں، تو مذکورہ ادراک یا تصدیق اس کا اعتقاد کہلائیگی
 اور چونکہ اس کا یہ اعتقاد واقع اور نفس الامر کے خلاف ہے اس بناء پر اعتقاد مذکور جہل مرکب ہوگا۔ اور کہا
 جائے گا کہ نبی کے بشر نہ ہونے کا اعتقاد رکھنے والا جہل مرکب میں مبتلا ہے۔

اور اگر اعتقاد واقع اور نفس الامر کے مطابق تو ہے۔ مگر تشکیک مشکوک یعنی شک میں مبتلا کرنے والی کسی دلیل
 کے مبتلاء شک کرنے سے اعتقاد مذکور زائل اور ختم ہو سکتا ہے تو اسے تقلید کہیں گے۔ جیسے کسی شخص کا محض ایک
 ایسے عالم کی اتباع میں کہ جس کے ساتھ حسن ظن رکھتا ہے کسی چیز کو حرام یا حلال، مکروہ یا مستحب وغیرہ اس سختی
 کے ساتھ سمجھ لیتا کہ جانب مخالف کا احتمال نہ رہے تقلید کہا جائے گا کیوں کہ ہو سکتا ہے آئندہ اس کے سامنے اس

اعتقاد کے خلاف کوئی دلیل مثلاً اسی عالم کا دوسرا قول آجائے، جس کی وجہ سے پہلا اعتقاد زائل ہو جائے۔

اور اگر اعتقاد واقع اور نفس الامر کے مطابق ہے اور اتنا پختہ ہے کہ تشکیک مشکک سے زائل ہونے کا احتمال نہیں رکھتا ہے تو یہ تصدیق یقین کہلائے گی۔ ایمان کے باب میں اسی درجہ کی تصدیق معتبر ہے۔ مثلاً ہم نے اپنی عقل کی مدد سے یہ سمجھا ہے کہ خدا ایک ہی ہے اور ہمارے ذہن میں اس کے مخالف جانب خدا کے ایک نہ ہونے کا احتمال نہیں تو یہ تصدیق ہمارا اعتقاد کہلائے گی۔ پھر چونکہ یہ اعتقاد واقع اور نفس الامر کے مطابق ہونے کے ساتھ ساتھ اتنا پختہ ہے کہ تشکیک مشکک یعنی شک میں مبتلا کرنے والی کسی دلیل کے مبتلائے شک کرنے سے زائل اور ختم ہونے والا نہیں اس بناء پر اعتقادِ مذکور ہمارا ایمان اور یقین کہلائے گا۔

اس تفصیل کا خلاصہ یہ نکلا کہ عقل کے ادراک کی اولاد دو قسمیں ہیں، ایک تصور، دوسرے تصدیق، پھر تصدیق کی چار قسمیں ہیں، ظن، جہل مرکب، تقلید اور یقین، مؤخر الذکر کے علاوہ جتنی تصدیقات ہیں یعنی ظن، جہل مرکب اور تقلید، یہ سب تصدیقات غیر یقینیہ کہلاتی ہیں۔

علماء صرف عقل کے ادراک یعنی تعقل ہی کو علم قرار دیتے ہیں اور حواس کے ادراک یعنی احساس کو علم نہیں کہتے۔ اور متکلمین حواس اور عقل دونوں کے ادراک کو علم کہتے ہیں۔ البتہ عقل کے ادراک میں اتنا اختلاف سمجھ میں آتا ہے کہ بعض کے نزدیک عقل کے ادراک کی ساری اقسام علم ہیں اور بعض کے نزدیک بعض ہی اقسام علم ہیں۔

اس تہید کے بعد مذکورہ عبارت کا حل یہ ہے کہ علم کی تعریف مذکور میں علم اس صفت کو کہا گیا ہے جس کے سبب شئی کا آئینہ ذہن میں انکشاف و ظہور ہوتا ہے اور یہ انکشاف حواس و عقل دونوں کے ادراک میں ہوتا ہے اس سے معلوم ہوا کہ مذکورہ تعریف حواس اور عقل دونوں کے ادراک کو شامل ہے۔ پھر تعریف مذکور میں لفظ یتجلی بمعنی ینکشف مطلق ہے، انکشاف تام اور انکشاف ناقص دونوں صورتوں کو عام ہے۔ اس بناء پر تعریف مذکور عقل کے ادراک تصور کو اور تصدیق یقینی کو جس میں انکشاف تام ہوتا ہے اور تصدیقات غیر یقینیہ ظن، جہل مرکب اور تقلید جن میں انکشاف ناقص ہوتا ہے۔ سب کو شامل ہو جائے گی۔

قولہ ادراک الحواس حواس سے حواس خمسہ ظاہرہ مراد ہیں، کیونکہ اشاعرہ حواس باطنہ یعنی حس مشترک خیال، دہم، متصرف، حافظہ وغیرہ نامی قوی باطنہ کا وجود تسلیم نہیں کرتے۔ پھر ادراک کی اضافت حواس اور عقل کی طرف ہونے سے یہ نہ سمجھا جائے کہ حواس یا عقل مدبرک (مالک) ہیں بلکہ انسان حواس یا عقل کے ذریعہ اشیاء کا ادراک کرتا ہے تو مدبرک ان سے ہے جس کو لفظ نفس سے تعبیر کیا جاتا ہے اور حواس و عقل آلہ ادراک ہیں لہذا ادراک کی اضافت حواس و عقل کی طرف اضافت اشیاء الی فاعلہ کے قبیل سے نہیں، بلکہ اضافت اشیاء الی آلہ کے قبیل سے ہے اور ادراک الحواس کا معنی حواس کے ذریعہ حاصل ہونے والا ادراک ہے۔

قولہ من التصورات الخ یہ فقط ادراک العقل کا بیان ہے کیونکہ حواس کا ادراک تکلیف اور حکماء دونوں میں سے کسی کے یہاں تصور و تصدیق نہیں کہلاتا۔ تصور اور تصدیق صرف تعقل یعنی عقل کے ادراک کی قسم ہیں جیسا کہ مذکور ہوا۔

بخلاف قولہم صفة توجب تمییزاً لا یحتمل النقیض فانہ وان کان شاملاً لا دراک الحواس بناءً علی عدم التقدید بالمعانی وللتصورات بناءً علی ان لا نقائض لها علی ما زعموا لکنہ لا یشمل غیر الیقینیات من التصدیقات هذا۔ ولکن ینبغی ان یحمل التجلی علی الانکشاف التام الذی لا یشمل الظن لان العلم عندہم مقابل للظن۔

ترجمہ برخلاف بعض اشاعرہ کے قول کے کہ علم ایک ایسی صفت ہے جو ایسی تمیز پیدا کرتی ہے جو نقیض کا احتمال نہیں رکھتا کیونکہ یہ تعریف اگرچہ حواس کے ادراک کو بھی شامل ہے معانی کی قید نہ لگانے کی بناء پر اور تصورات کو بھی شامل ہے اس بناء پر کہ بعض لوگوں کے بقول تصورات کی نقیض ہی نہیں ہوتی لیکن یہ تعریف تصدیقات غیر یقینیہ کو شامل نہیں ہوگی۔ لیکن مناسب ہے کہ پہلی تعریف میں تجلی کو انکشاف تام پر محمول کیا جائے جو ظن کو شامل نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ اشاعرہ کے نزدیک علم ظن کا مقابل ہے۔

تشریح اصل تعریف یوں تھی۔ صفة توجب تمییزاً بین المعانی علم ایسی صفت کا نام ہے جس کی وجہ سے ذہن میں معانی ایسے طور پر منکشف اور ماسوا سے ممتاز ہوتے ہیں کہ نقیض کا احتمال نہیں رکھتے۔ اور معانی ان موجودات کو کہتے ہیں جن کا ادراک حواس ظاہرہ کے ذریعہ نہیں ہوتا لیکن جب علم ایسی صفت کا نام ہوگا جس کی وجہ سے معانی غیر محسوس کا انکشاف و امتیاز ہوتا ہوگا محسوس کا انکشاف امتیاز نہیں ہوتا تو حواس کا ادراک جس کی وجہ سے محسوس کا انکشاف و امتیاز ہوتا ہوگا۔ حالانکہ شیخ اشعری کے نزدیک بھی حواس کا ادراک علم ہے جس طرح شیخ ابو ماریدی کے نزدیک حواس کا ادراک علم ہے۔ اس بناء پر متاخرین کچھ میں خود شارح علیہ الرحمہ بھی ہیں۔ معانی کی قید کو محال کر صرف ان الفاظ پر اتفا کیا۔ (صفة توجب تمییزاً لا یحتمل النقیض) یعنی علم ایک ایسی صفت ہے جو عالم کے ذہن میں شی کی منکشف اور ایسے طور پر ممتاز کر دیتی ہے کہ وہ شی منکشف و ممتاز نقیض کا احتمال نہیں رکھتی۔ خواہ وہ شی محسوسات کے قبیل سے ہو یا معانی کے قبیل سے ہو۔ تو چونکہ حواس اور عقل دونوں کے ادراک میں شی ذہن میں منکشف اور ماسوا سے ممتاز ہوتی ہے۔ اس لئے حواس و عقل دونوں کے ادراک علم ہونگے۔ البتہ (لا یحتمل النقیض) کی قید لگ جانے کی وجہ سے اگرچہ تعریف مذکور عقل کے ادراک کی قسموں میں سے تصورات کو ان لوگوں کے قول کے مطابق شامل ہوگی جو تصورات کے لئے نقیض نہیں مانتے۔ اسی طرح تصدیق یقینی کو بھی شامل ہوگی کیونکہ اس میں نقیض کا احتمال نہیں رہتا ہے۔ لیکن تعریف مذکور تصدیقات غیر یقینیہ یعنی ظن، جہل مرکب

اور تقلید کو شامل نہیں ہوگی۔ اس سے معلوم ہوا کہ یہ دوسری تعریف پہلی تعریف سے خاص ہے۔

قولہ لا یحتمل النقیض نقیض کا احتمال نہ رکھنا عام ہے۔ چاہے اس بناء پر ہو کہ اس کی نقیض ہوتی ہی نہیں یا نقیض ہوتی تو ہے مگر ادراک یقینی ہے جس کا زوال ممکن نہیں۔ اس بناء پر نقیض اور مخالف بجانب کا احتمال نہیں۔

قولہ علی ما زعموا۔ صیغہ تملیض ہے اس قول کے غیر مختار ہونے کی طرف اشارہ ہے۔ مطلب یہ ہے کہ تصورات کی نقیض نہ ہونا صرف بعض لوگوں کا قول ہے ان کا کہنا یہ ہے کہ تصورات خالی عن النسبت ہونے کی بناء پر مفرد ہوتے ہیں اور مفردات کی نقیض نہیں ہوا کرتی۔

اس کے برخلاف دوسرے حضرات کہتے ہیں کہ تصورات کی نقیض ہوتی ہے ادلاً اس لئے کہ مناطقہ کہتے ہیں "نقیض المتساویین متساویان" اور ظاہر ہے کہ متساویین سے دو کلیاں مراد ہیں اور کلیات مفردات کی قبیل سے ہیں۔ معلوم ہوا کہ مفردات کی نقیض ہوتی ہے۔

ثانیاً یہ کہ تصور جو علم کی قسم ہونے کی بناء پر علم ہے اگر اس کی نقیض بالکل نہ ہو تو اس سے لازم آئے گا کہ ہر تصور علم ہو حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ کیونکہ جو تصور واقع اور نفس الامر کے خلاف ہو گا وہ تصور جمل ہو گا علم ہرگز نہیں ہو گا۔

قولہ لا یشمل غیر الیقینیات من التصدیقات۔ تعریف مذکور غیر یقینی تصدیقات میں سے ظن کو تو اس وجہ سے شامل نہیں ہوگی کہ ظن فی الحال نقیض کا احتمال رکھتا ہے کیونکہ ظن کہتے ہی اس تصدیق کو ہیں جو نقیض کا احتمال رکھے۔ اور جمل مرکب اور تقلید کو اس لئے نہیں شامل ہوگی کہ یہ دونوں اگرچہ فی الحال نقیض کا احتمال نہیں رکھتے کیونکہ دونوں اعتقالات کی قسم ہیں جس میں نقیض کا احتمال نہیں ہوتا لیکن آئندہ نقیض کا احتمال بایں طور کہ تشکیک مشکک وغیرہ سے بہ اعتقاد جو جمل یا تقلید کے درجہ میں نہ آئے ہو جائے اور نقیض کا احتمال پیدا ہو جائے۔

قولہ و لکن ینبغی انہ یمکن اشکال کا جواب ہے اشکال یہ ہے کہ تصدیقات غیر یقینیہ اگر علم ہیں تو دوسری تعریف ان کو شامل نہ ہوگی وجہ جامع نہ ہوتی اور اگر علم نہیں ہیں پہلی تعریف ان کو شامل ہوگی وجہ مانع نہ ہوتی حالانکہ تعریف کو جامع و مانع ہونی چاہیے۔

شارح علیہ الرحمہ اس اشکال کو دفع کرنا نیز دوسری تعریف کے مختار ہونے کی طرف اشارہ کرنا چاہتے ہیں۔

حاصل اس کا یہ ہے کہ تصدیقات غیر یقینیہ علم نہیں ہیں کیونکہ اشاعرہ کے نزدیک علم ظن کا مقابل ہے۔ اور ظن وہ تصدیق ہے جس میں نقیض کا احتمال ہوتا ہے تو اس کے مقابل علم سے مراد وہ تصدیق ہوگی جو نقیض کا احتمال نہ رکھے نہ فی الحال اور نہ فی المال۔ اور ایسی تصدیق یقین ہے لہذا علم یقین کے معنی میں ہوا۔ اور تصدیقات غیر یقینیہ

علم سے خارج ہوتیں اس بناء پر مناسب ہے کہ پہلی تعریف میں لفظ تجمل جو مطلق ہے انکشاف نام کے معنی میں لیا جائے جس میں شی اس طرح منکشف اور ماسوا سے متاثر ہوتی ہے کہ نقیض کا احتمال نہیں رہتا نہ فی الحال اور نہ

فی المال، اس صورت میں دونوں تعریفیں مال کے اعتبار سے ایک ہو جائیں گی۔ یعنی دونوں تصدیقات غیر یقینیہ کو شامل نہیں ہوں گی۔

دوسری تعریف کے مختار ہونے کی طرف اشارہ یوں ہوتا ہے کہ شارح نے پہلے ہی تعریف میں تاویل کر کے اس کو دوسری تعریف کی طرف لوٹایا کہ جس طرح دوسری تعریف تصدیقات غیر یقینیہ کو شامل نہیں ہے تاویل مذکور کے بعد پہلی تعریف بھی اسی طرح ہو جائے گی۔ معلوم ہوا کہ شارح کے نزدیک دوسری تعریف پسندیدہ ہے۔ یہی بات کہ لفظ تجلی مطلق انکشاف کے معنی میں آتا ہے۔ لہذا اس سے انکشاف تام مراد لینا عام بول کر بلا قرینہ مجاز خاص مراد لینے کی قبیل سے ہوگا اور یہ جائز نہیں۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ لفظ مطلق سے متبادر الی الذہن اس کا فرد کامل ہے اور انکشاف کا فرد کامل انکشاف تام ہے لہذا مطلق لفظ تجلی سے متبادر الی الذہن انکشاف تام ہی ہوگا اور متبادر الی الذہن قرینہ ہے اور تعریفات میں لفظ کو اس معنی پر مجبور کرنا واجب ہوتا ہے جو متبادر الی الذہن ہو۔

لِلْخَلْقِ اَيِ الْمَخْلُوقِ مِنَ الْمَلِكِ وَالْاَنْسِ وَالْجِنِّ بِخِلَافِ عِلْمِ الْخَالِقِ تَعَالَى فَانْهَذَا لِدَاثِهِ لَا سَبَبَ مِنْ الْاَسْبَابِ ثَلَاثَةُ الْحَوَاسِ السَّلِيمَةِ وَالْخَبَرِ الصَّادِقِ وَالْعَقْلِ بِحُكْمِ الْاِسْتِقْرَاءِ وَجِهًا الضَّبْطِ اِنْ السَّبَبُ اِنْ كَانَ مِنْ خَارِجٍ فَالْخَبَرُ الصَّادِقُ وَاِلَّا فَانْ كَانَ التَّغْيِيرُ الْمَدْرَكُ فَالْحَوَاسِ وَالْاَفَالْعَقْلِ۔

ترجمہ (اور اسباب علم، مخلوق فرشتہ، انسان اور جنات کے لئے استقراء کی رو سے تین ہیں حواس سلیمہ اور خبر صادق اور عقل، برخلاف باری تعالیٰ کے علم کے کہ خود اس کی ذات کی وجہ سے ہے کسی سبب کے سہارے نہیں ہے وجہ محصور ہے کہ سبب اگر مدرک سے خارج ہے تو وہ خبر صادق ہے ورنہ اگر وہ آلہ ہے (ادرا کا) جو مدرک کا غیر ہے تو حواس ہیں ورنہ پھر عقل ہے۔

تشریح قولہ للخلق یہ العلم کی صفت جو ماقبل کے قول "اسباب العلم" میں مضاف الیہ واقع ہے۔ تقدیر عبارت یوں ہے۔ "اسباب العلم الحاصل للخلق ثلاثاً۔ مخلوق کو حاصل ہونے والے علم کے اسباب تین ہیں۔

قولہ من الملك الخیر المخلوق کا بیان ہے رہا یہاں اشکال کہ مقام بیان و تفصیل میں چند چیزیں ذکر کر کے خاموش ہو جانا محصور پر دلالت کرتا ہے تو یہاں مخلوق کی تفصیل کرنے کے موقع پر فرشتہ، انسان اور جنات کا تذکرہ کر کے خاموش ہو جانا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ مخلوق ان ہی تین میں منحصر ہے حالانکہ مخلوقات بہت ہیں۔ چنانچہ اس کا یہ ہے کہ مخلوق سے مراد ذوی العقول مخلوق ہیں اور اس میں کوئی شک نہیں کہ ذوی العقول مخلوق ہی تین ہیں۔ انسان۔ فرشتہ اور جنات۔

قولہ فانہ لذاتہ یعنی اللہ تعالیٰ کی ذات اس کے علم کے حصول میں کافی ہے۔ اللہ تعالیٰ کو اشیاء کا علم ہونے اور علم کے ساتھ اللہ تعالیٰ کے مقصد ہونے میں اس کی ذات کے علاوہ کسی چیز کا دخل نہیں ہے۔
 قولہ بحکم الاستقراء یعنی اسباب علم کے تین میں منحصر ہونے کی دلیل استقراء ہے جو مفید ظن ہے۔
 کیونکہ تقسیم استقرائی کی دلیل قیاس استثنائی ہے جس کے مقدمین میں تلازم یقینی نہیں ہوتا۔ مثلاً یہاں قیاس استثنائی یوں بنے گی کہ اگر تین کے علاوہ کوئی اور سبب علم ہوتا تو استقراء یعنی تلاش و تتبع سے پایا جاتا۔ لیکن تلاش و تتبع کے بعد کوئی اور سبب نہیں پایا گیا۔ معلوم ہوا کہ ان تین کے علاوہ کوئی اور سبب علم نہیں ہے۔ ظاہر ہے کہ یہاں مقدم یعنی تین کے علاوہ کوئی اور سبب علم ہونے اور تالی یعنی تلاش و تتبع سے اس کے پائے جانے کے درمیان کوئی لزوم نہیں ہے۔ لہذا تلاش و تتبع سے تین کے علاوہ کوئی اور سبب نہ پانے سے کوئی ضروری نہیں کہ نفس الامر میں بھی ان تین کے علاوہ کوئی اور سبب موجود نہ ہو۔ البتہ گمان ہی ہوتا ہے کہ شاید تین ہی اسباب ہیں ان کے علاوہ کوئی اور سبب علم نہیں ہے۔
 قولہ وجہ الضبط۔ حاصل وجہ صریح یہ ہے کہ سبب علم دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ مدرک سے خارج ہو گا یا خارج نہیں ہو گا۔ اگر مدرک سے خارج ہے تو وہ خبر صادق ہے اور اگر مدرک سے خارج نہیں ہے تو دو صورتیں ہیں یا تو وہ آلہ ادراک ہے مدرک نہیں ہے یا آلہ ادراک نہیں ہے بلکہ مدرک ہے، پہلی صورت میں جبکہ وہ آلہ ادراک ہو، مدرک نہ ہو عاقل نہیں اور دوسری صورت میں جبکہ وہ آلہ نہ ہو بلکہ مدرک ہو تو عقل ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ عقل مدرک ہے حالانکہ ماضی میں گذر چکا ہے کہ عقل آلہ ادراک ہے جیسا کہ عاقل آلہ ادراک ہیں اور مدرک نفس ناطقہ یا انسان ہے جیسا کہ متکلمین کا یہی مذہب ہے۔ لیکن چونکہ کسی چیز کا ادراک کرنے میں عقل کا پورا دخل ہوتا ہے گویا کہ وہی مدرک ہے۔ اس بناء پر شارح نے علی سبیل التسلح عقل کو مدرک قرار دے دیا۔

فان قيل السبب المؤثر في العلوم كلها هو الله تعالى لانها بخلقه وایجادہ من غیر تاثیر للعباسۃ والخبر والعقل والسبب الظاہری كالنار للاحراق هو العقل لا غیر وانما الحواس والاخبار آلات وطرق في الادراك والسبب المفضی فی الجملة بان یخلق اللہ تعالیٰ العلم معہ بطریق جری العادة لیشمل المدرک كالعقل والآلة كالحس والطریق كالخبر لا ینحصر فی الثلاث بل ہلہنا اشیاء اخر مثل الوجدان والحدس والتجربة ونظر العقل بمعنی ترتیب المبادئ والمقدمات

ترجمہ | اگر یہ کہا جاوے کہ سبب مؤثر یعنی سبب حقیقی تو تمام علوم میں صرف اللہ تعالیٰ ہے کیونکہ سارے علوم حاکم اور خبر صادق اور عقل کی تاثیر کے بغیر محض اللہ تعالیٰ کے خلق اور اس کی ایجاد کا نتیجہ ہیں اور

حواس و اخبار تو ادراک میں آتے اور طریق ہیں اور سبب فی الجملہ بایں معنی کہ اللہ تعالیٰ اپنی عادت کے مطابق اس کے ہوتے ہوئے (شی کا) علم پیدا فرمادیں تاکہ (سبب بایں معنی) مدرک جیسے عقل کو اور آلہ جیسے حس کو اور طریق جیسے خبر کو شامل ہو جائے۔ تو وہ (سبب بمعنی مذکور) ان ہی تین میں منحصر نہیں ہے۔ بلکہ یہاں کچھ اور چیزیں بھی ہیں۔ مثلاً وجدان اور حدس اور نظر عقل بمعنی ترتیب مبادی اور ترتیب مقدمات۔

تشریح

اقولہ فان قيل۔ یہ اسباب علم کے تین میں منحصر ہونے پر اعتراض ہے۔ حاصل کلام یہ ہے کہ سبب علم تین قرار دینا صحیح نہیں ہے کیونکہ سبب کے معنی میں تین احتمال ہیں۔ اول یہ کہ سبب مراد سبب حقیقی ہو۔ دوم یہ کہ سبب سے مراد سبب ظاہری ہو یعنی جس کی طرف عرف و لغت میں فعل کا صدور منسوب ہوتا ہے۔ جیسے جلنے کے لئے آگ سبب ظاہری ہے کیونکہ عرف و لغت میں جلنا اس کی طرف منسوب ہوتا ہے۔ سوم یہ کہ سبب سے مراد سبب فی الجملہ ہو یعنی جس کے ہوتے ہوئے علم کا پیدا کرنا عادت الہی ہے۔ یہ کل تین احتمال ہیں اور ان میں سے کسی احتمال کے اعتبار سے مصنف کا اسباب علم تین قرار دینا صحیح نہیں ہے۔ احتمال اول کی صورت میں تو اس لئے کہ سبب حقیقی تمام علوم کا صرف اللہ تعالیٰ ہے کیونکہ علوم محض اللہ تعالیٰ کے پیدا کرنے اور موجود کرنے سے حاصل ہوتے ہیں۔ لہذا مذکورہ اشیاء ثلثہ میں سے کوئی بھی سبب حقیقی نہیں ہوگا۔ دوسرے احتمال کی صورت میں تین اسباب علم ٹھہرانا اس لئے صحیح نہیں ہوگا کہ سبب ظاہری علم کا صرف عقل ہے کیونکہ عرف و لغت میں علم کی اسناد اسی کی طرف ہوتی ہے اور تیسرے احتمال کی صورت میں اسباب کا حصہ تین میں صحیح نہیں ہوگا اس لئے کہ سبب فی الجملہ کہ جس کے پائے جانے کے ساتھ اللہ تعالیٰ اپنی عادت کے مطابق شی کا علم پیدا فرمادیتے ہیں۔ تین ہی نہیں ہیں بلکہ تین کے علاوہ بھی ہیں۔ مثلاً وجدان، حدس اور تجربہ وغیرہ کہ ان چیزوں کے پائے جانے کے وقت بھی اللہ تعالیٰ علم پیدا فرمادیتے ہیں۔ لہذا یہ بھی سبب فی الجملہ ہوتے۔ الغرض سبب کے تین معنی میں سے کسی معنی کے اعتبار سے اسباب علم تین ٹھہرانا صحیح نہیں ہے۔

قولہ السبب المؤثر الخ سبب مؤثر سے سبب حقیقی مراد ہے جو شی کو بغیر کسی چیز کے واسطے کے موجود کر دے۔ قولہ انما الحواس والاخبار الخ آلات کا تعلق حواس سے اور طرق کا تعلق اخبار سے ہے۔ تقدیر عبارت یوں ہے۔ "انما الحواس آلات والاخبار طرق"

قولہ بطریق جاری العادة یعنی یہ محض اللہ تعالیٰ کی عادت ہے کہ سبب کے پائے جانے پر علم پیدا فرمادیتے ہیں۔ مثلاً شی کی حرارت کے علم کا سبب شی کا اس قوت لامسہ سے اتصال ہے جو جاندار جسم کی کھال پر موجود ہے تو جب کسی گرم چیز کا جاندار کی کھال جس میں قوت لامسہ موجود ہے اتصال ہوتا ہے اس وقت اللہ تعالیٰ اس شی کی حرارت کا علم اس جاندار میں پیدا فرمادیتے ہیں۔ یہ محض اللہ تعالیٰ کی عادت ہے۔ ورنہ اللہ تعالیٰ خرق عادت کے طور پر ایسا بھی کر سکتے ہیں کہ سبب کے پائے جانے کے باوجود علم نہ پیدا فرمائیں۔ اس سے حکماء کے اس قول کی تردید ہو جاتی ہے کہ علم کا اپنے سبب سے تخلف نہیں ہوتا۔ یعنی ایسا نہیں ہو سکتا کہ سبب علم موجود ہو اور علم حاصل نہ ہو۔

۳۳

قولہ العادة کسی شے سے ایک فعل کا صدور بار بار ہوتی کہ دیکھنے والوں کو کسی قسم کا تعجب نہ ہو تو وہ فعل عادت کہلاتا ہے۔ مثلاً انسان سے کھانے پینے چلنے پھرنے، سننے، بولنے کا صدور، اور اگر اس کے برخلاف ہو تو خرق عادت کہلاتا ہے۔ جیسے انسان کا فضا میں اڑنا۔

قولہ ليشمل المدرك الخ معنی کے اعتبار سے اس کا تعلق سبب فی الجملہ کی تفسیر میں شارح کے قول بان یخلق الخ سے ہے یعنی ہم نے سبب فی الجملہ کی یہ تفسیر کہ جس کے پائے جانے پر اللہ تعالیٰ علم پیدا فرمادے میں اس لئے کی ہے تاکہ مدرک یعنی عقل کو اور آلہ ادراک مثلاً حواس کو اور طریق جیسے خبر کو شامل ہو جائے کیونکہ عقل، حواس، خبر صادق یہ سب ایسی چیزیں ہیں کہ جن کے پائے جانے پر اللہ تعالیٰ علم پیدا فرمادیتے ہیں مثلاً ایک شخص رسول صادق و مصدوق صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ خبر سنتا ہے ”المومن لا یكذب“ دریاں حالیکہ وہ شخص عقل والا ہے۔ تو اللہ تعالیٰ مذکورہ خبر اور حاسہ سمع اور عقل بنیوں کے پائے جانے کے ساتھ خبر مذکور کے مضمون یعنی جھوٹ بونا مومن کی شان نہ ہونے کا علم پیدا فرمادیتے ہیں۔

قولہ کا لعقل الخ ما سبق میں گذر چکا ہے کہ مدرک در حقیقت نفس ہے اور عقل آلہ ادراک ہے۔ مگر چونکہ ادراک کے معاملہ میں عقل کو دخل تام ہے گویا کہ وہی مدرک ہے اس بناء پر شارح مجازاً اس کو مدرک کہہ دیا کرتے ہیں۔

قولہ کا لو جدان وجدان اس قوت باطنی کا نام ہے جو جسم میں موجود غیر محسوس کیفیات کا ادراک کرتی ہے۔ مثلاً ایک شخص کا چہرہ دیکھ کر ہم یہ سمجھ لیتے ہیں کہ یہ شخص رنجیدہ و پریشان ہے۔ یا بھوکا یا پیاسا ہے۔ تو جس قوت سے ان کیفیات کا ادراک ہوتا ہے اس قوت کو وجدان کہتے ہیں۔

والحدس حدس سے مراد وہ قوت جو بغیر نظر و فکر کے ذہن کو تیزی سے مطلوب کی طرف منتقل کر دیتی ہے۔

والتجربة سبب کے پائے جانے کے ساتھ سبب کے پائے جانے کا بار بار مشاہدہ تجربہ کہلاتا ہے مثلاً زہر کھانے کے نتیجہ میں موت واقع ہونے کا کثرت سے مشاہدہ تجربہ کہلائے گا۔

قولہ بمعنی الخ نظر عقل کا معنی بیان کر رہے ہیں کہ نظر عقل سے یہاں نظر کا اصطلاحی معنی مراد ہے۔ اور اصطلاح منطق میں نظر سے مراد معلوم تصورات کو اس طرح ترتیب دینا کہ ذہن کی رسائی مجہول تصور کی طرف ہو جائے اور معلوم تصدیقات کو اس طرح ترتیب دینا کہ ذہن کی رسائی مجہول تصدیق کی طرف ہو جائے۔ جن معلوم تصورات کو ترتیب دینے سے ذہن کی رسائی مجہول تصور کی طرف ہو انہیں معرّف اور جن معلوم تصدیقات کو ترتیب دینے سے ذہن کی رسائی مجہول تصدیق کی طرف ہو انہیں دلیل کہتے ہیں اور معرّف کے اجزاء یعنی معلوم تصورات اول

۳۴

دلیل کے اجزاء یعنی معلوم تصدیقات کو مبادی کہتے ہیں۔ اور صرف دلیل کے اجزاء کو مقدمات کہتے ہیں۔ لہذا المقدمات "کاعطف" المبادی "پر عطف الخاص علی العام کی قبیل سے ہے۔

قلنا هذا على عادة المشائخ في الاقتصار على المقاصد والاغراض عن مناقشات الفلاسفة، فانهم لما وجدوا بعض الادراكات حاصلة عقيب استعمال الحواس الظاهرة التي لا شك فيها سواء كانت من ذوى العقول أو غيرهم جعلوا الحواس احد الاسباب، ولما كان معظم المعلومات الدينية مستفاداً من الخبر الصادق جعلوا سبباً آخر، ولما لم يثبت عندهم الحواس الباطنة المسماة بالحس المشترك والخیال والوهم وغير ذلك ولم يتعلق لهم غرض بتفاصيل الحدس والتجربيات والبدیہیات والنظریات وكان مرجع الكل الى العقل جعلوه سبباً ثالثاً ليقضی الى العلم بمجرد اتفات أو بانضمام حدس أو تجربة أو ترتيب مقدمات فجعلوا السبب في العلم بان لنا جوعاً وعطشاً وأن الكل اعظم من الجزء، وان نور القمر مستفاد من نور الشمس، وأن السقمونيا مسهل، وأن العالم حادث هو العقل، وان كان في البعض باستعانة من الحس۔

ترجمہ ہم جواب دیں گے کہ یہ اسباب علم کا تین ہونا مشائخ اہل حق کی اس عادت پر مبنی ہے جو مقدمات پر اکتفا کرنے اور فلاسفہ کی روش گائیوں سے اعراض کرنے کے سلسلہ میں ایسی ہے۔ کیونکہ انھوں نے بعض ادراکات کو ان حواس ظاہرہ کے استعمال کے بعد حاصل ہونے دیکھا جن کے وجود میں کسی شک کی گنجائش نہیں ہے خواہ وہ حواس ذوی العقول کے ہوں یا غیر ذوی العقول کے ہوں تو انھوں نے حواس کو علم کا ایک سبب قرار دیا اور جب کہ دینی معلومات کا بیشتر حصہ خبر صادق سے معلوم ہوا ہے تو خبر صادق کو دوسرا سبب قرار دیا۔ اور چونکہ مشائخ اہل حق کے نزدیک حس مشترک، خیال، اور وہم وغیرہ نامی حواس باطنہ کا وجود ثابت نہیں ہے اور حدسیات، تجربیات، بدیہیات اور نظریات کی تفصیلات سے ان کا کوئی فائدہ والہتہ نہیں تھا اور ان سبب علوم کا مرجع عقل ہی ہے تو عقل کو تیسرا سبب قرار دیا۔ جو محض اتفات سے یا حدس یا تجربہ کے انضمام سے یا ترتیب مقدمات کے واسطے سے علم کا سبب ہوتا ہے۔ چنانچہ انھوں نے اس بات کے علم کا کہ ہم کو بھوک اور پیاس لگی ہے۔ اور اس بات کے علم کا کہ کل اپنے جزء سے بڑا ہوتا ہے اور اس بات کے علم کا کہ چاند کی روشنی سورج کی روشنی سے مستفاد ہے۔ اور اس بات کے علم کا کہ سقمونیا دست آور ہے سبب عقل ہی کو قرار دیا۔ اگرچہ ان میں سے بعض میں علم جس کی مدد سے بھی حاصل ہوتا ہے۔

تشریح

قولہ: قلنا الخ یہ اعتراض سابق کا جواب ہے۔ حاصل اس کا یہ ہے کہ ہم تیسری شق کو اختیار کرتے

ہیں کہ سبب سے مراد سبب مفعلی فی الجملہ ہے اور اس صورت میں اگر تدفین سے کام لیا جائے اور بال کی کھال نکالی جائے تو اسباب علم تین میں منحصر نہیں رہتے مگر مصنف کا کلام فلاسفہ کی لائینی اور غیر فیو فیو پر مبنی نہیں ہے بلکہ مشائخ متقدمین کی عادت پر مبنی ہے اور مشائخ متقدمین کی عادت ان ہی چیزوں پر اکتفا کرنے کی تھی جن کا ثبوت قطعی ہو، اور وہ اصل و مرجع ہوں۔ نیز معارف بھی ہوں۔

قولہ: فانہم لما وجدوا الخ یہ عادت مشائخ کے مطابق اسباب علم کے تین میں منحصر ہونے کا بیان ہے۔ تفصیل یہ ہے کہ مشائخ نے دیکھا کہ ان حواس ظاہرہ کے استعمال کے بعد جن کا وجود اور سبب علم ہوا ہر شک و شبہ سے بالاتر ہے بعض چیزوں کا ادراک ہوتا ہے تو حواس ظاہرہ کو سبب علم قرار دے دیا۔

پھر انھوں نے دیکھا کہ دینی معلومات کا بیشتر حصہ خبر صادق سے ہیں معلوم ہوا ہے تو اگرچہ اس علم کا سبب عقل کو بھی قرار دیا جاسکتا تھا کیونکہ خبر صادق مثلاً خبر متواتر سے کسی چیز کا علم یقین باس سبب ہوتا ہے کہ عقل خبر متواتر کے اتنے کثیر راویوں کے متفق علی الکذب ہونے کو محال عادی سمجھتی ہے۔ مگر خبر صادق کی اہمیت اور شرف کے پیش نظر اس کو دوسرا سبب قرار دیا۔

اور چونکہ حواس باطنہ حس مشترک، وہم، خیال وغیرہ جن کو فلاسفہ ملتے ہیں مشائخ کے نزدیک یقینی دلائل سے ثابت نہیں ہیں اور حدسیات، تجربیات، بدہیات و نظریات کی تفصیلات سے نہ ان کا کوئی فائدہ ہے نہ ان سے دلچسپی ہے۔ پھر ان سب کا مرجع عقل ہی ہے۔ اس بناء پر عقل کو تیسرا سبب علم قرار دیا۔ جو پہلی میں محض التفات سے، اور حدسیات میں التفات کے ساتھ حدس کے انضمام سے، اور تجربیات میں تجربہ اور نظریات میں ترتیب مقدمات کے واسطے سے علم کا سبب ہوتی ہے۔

قولہ: فجعلوا السبب الخ اس سے پہلے عبارت میں بشارح کا قول: نَمَا لَمْ يَتَّبِعْ الخ شرط ہے۔ اور جعلوہ سبباً ثالثاً جزاء ہے۔ اب شارح علیہ الرحمہ اسی جزاء کی تفصیل کر رہے ہیں۔ اس میں پہلی مثال وجدانی کی ہے۔ دوسری مثال بدیہی کی اور تیسری حدسی کی، چوتھی تجربی کی اور پانچویں نظری کی ہے۔

فالحواس جمع حائسة بمعنى القوة الحائسة خمس بمعنى ان العقل حاكم بالضرورة بوجودها، واما الحواس الباطنة التي تثبت بها الفلاسفة فلا تتم دلائلها على الاصول الاسلامية السمع وهو قوة مودعة في العصب المفروش في مقعر الصماخ يمدد بها الاصوات بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت الى الصماخ بمعنى ان الله تعالى يخلق الادراك في النفس عند ذلك۔

ترجمہ: اس حواس جو حاستہ بمعنی قوت حاستہ کی جمع ہے پانچ ہیں بایں معنی کہ عقل بدیہی طور پر ان کے وجود کا فیصلہ کرنے والی ہے۔ رہے حواس باطنہ، جن کو فلاسفہ ثابت کرتے ہیں تو ان کے ثبوت کے دلائل پہلے قواعد پر پورے نہیں اترتے۔ (ان حواس خمسہ میں سے ایک) سمیع ہے اور وہ ایک ایسی قوت ہے جو کان کے سوراخ کے باطن میں سمجھے ہوئے پٹھوں میں (منہاج الشہداء) رکھی ہوئی ہے اس کے ذریعہ کان کے سوراخ میں اس ہوا کے پہنچنے کے واسطے سے جو آواز کی کیفیت کے ساتھ متصف ہوتی ہے۔ آوازوں کا ادراک کیا جاتا ہے۔ بایں معنی کہ اللہ تعالیٰ اس وقت نفس میں ادراک پیدا فرمادیتے ہیں۔

تشریح قولہ: فالحواس خمس الخ ماسبق میں مصنف نے اجمالی طور پر فرمایا تھا کہ اسباب علم تین ہیں (۱) حواس سلیمہ (۲) خبر صادق (۳) عقل، اب بالترتیب ہر ایک کی تفصیل فرماتے ہیں۔ چنانچہ فرماتے ہیں کہ حواس کل پانچ ہیں (۱) قوت سامعہ (۲) قوت باصرہ (۳) قوت شامعہ (۴) قوت ذائقہ (۵) قوت لامہ۔ قولہ: بمعنی القوة الحاشیۃ۔ چونکہ عرف عام میں حواس کا اطلاق ان اعضاء ظاہری جسمانی پر بھی ہوتا ہے جن میں اللہ تعالیٰ نے مختلف قوتیں ودیعت کر رکھی ہیں جیسے آنکھ ناک کان وغیرہ، اس بناء پر شارح نے تنبیہ ضروری سمجھی اور فرمایا کہ حواس کا لفظ حاستہ بمعنی قوت حاستہ کی جمع ہے اور دلیل یہ ہے کہ جتنے حاستے ہیں سب کی تعریف قوت سے کی جاتی ہے۔ اور ظاہر ہے کہ آنکھ ناک کان وغیرہ جسمانی اعضاء قوت نہیں ہیں بلکہ مختلف قوتوں کے محل ہیں۔

۳۶ قولہ: بمعنی ان العقل حاکم الخ مصنف کے قول فالحواس خمس پر یہ اشکال وارد ہوتا تھا کہ حواس کا لفظ مطلق ہے حواس ظاہرہ اور باطنہ دونوں کو شامل ہے۔ اس اعتبار سے حواس کی تعداد پانچ سے زائد ہے لہذا علی الاطلاق حواس کو پانچ میں منحصر کرنا صحیح نہیں ہے۔ شارح علیہ الرحمہ کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ مصنف کا مقصد یہ نہیں ہے کہ حواس واقع اور نفس الامر میں صرف پانچ ہی ہیں اس سے زائد نہیں ہو سکتے، بلکہ ان کے کہنے کا مقصد یہ ہے کہ جو حواس ہم کو معلوم ہیں اور عقل بدیہی طور پر جن کے وجود کا فیصلہ کرتی ہے وہ صرف پانچ ہیں۔ رہے حواس باطنہ جن کو فلاسفہ ثابت کرتے ہیں تو اگرچہ ان کے وجود کا امکان ہے مگر جن دلائل سے فلاسفہ ان حواس باطنہ کا اثبات کرتے ہیں وہ دلائل چونکہ اسلامی اصول و قواعد سے ٹکراتے ہیں اس بناء پر حواس باطنہ کے وجود کا یقین نہیں کیا جاسکتا۔

۳۷ قولہ: وهو قوت مودعة الخ حاصل اس کا یہ ہے کہ کان کا سوراخ ایک خالی اور قدرے کشادہ فضاء پر ختم ہوتا ہے یہ فضاء ہوا سے بھری ہوئی ہے۔ اس کے باطن پر ایک پٹھا بچھا ہوا ہے جس میں اللہ تعالیٰ نے آوازوں کے ادراک کی قوت ودیعت کر رکھی ہے۔ جس طرح سے پانی میں پتھر وغیرہ پھینکنے سے لہر پیدا ہوتی ہے

اسی طرح سے کسی جسم کے ٹکرانے وغیرہ سے اس جگہ کی ہوا میں لہر پیدا ہوتی ہے اور اس لہر کے نتیجہ میں ہوا میں ایک خاص کیفیت پیدا ہو جاتی ہے جو صوت کہلاتی ہے پھر اس ہوا کی مجاور اور متصل ہوا بھی اس صوتی کیفیت کے ساتھ متصف ہو جاتی ہے اور یہ لہر جب کان کے سوراخ میں فضاء مذکور کی ہوا تک پہنچتی ہے تو اس کے باطن پر بچھے ہوئے سچھے میں ودیعت کی ہوئی قوت آوازوں کا ادراک کر لیتی ہے

قولہ: العصب اس کو اردو میں پٹھا کہتے ہیں۔ یہ سفید ہوتا ہے ربر کی طرح بہت آسانی سے ادھر ادھر مڑ جاتا ہے مگر کٹنا مشکل سے ہے

قولہ: بکیفیۃ الصوت ہوا میں لہر پیدا ہونے سے ایک خاص کیفیت حاصل ہوتی ہے وہی کیفیت صوت کہلاتی ہے۔ اس بناء پر کیفیت الصوت میں اضافت بیان ہے

قولہ: بمعنی ان الله تعالى الخ ماسبق میں کہا گیا تھا کہ خارجی ہوا جو صوتی کیفیت کے ساتھ متصف ہوتی ہے جب کان کے سوراخ میں پہنچتی ہے تو آواز کا ادراک ہو جاتا ہے۔ اس سے یہ سمجھا جاسکتا تھا کہ خارجی ہوا کا جو صوتی کیفیت کے ساتھ متصف ہے کان کے سوراخ میں پہنچائی آوازوں کا ادراک کی علت ہے۔ شارح اس وہم کو دور کرنے کے لئے فرما رہے ہیں کہ خارجی ہوا کے سوراخ میں پہنچنے کے وقت آوازوں کا ادراک ہونے کا مطلب یہ ہے کہ جس وقت وہ خارجی ہوا کان کے سوراخ میں پہنچتی ہے اس وقت عادۃ اللہ تعالیٰ آواز کا ادراک پیدا فرما دیتے ہیں۔ یہ مطلب نہیں کہ ہوا کا اندر پہنچنا آوازوں کا ادراک کی علت ہے۔

فالنصر وهو قوة مودعة في العصبين المجوفين اللتين تتلاقیان في الدماغ ثم تفرقان، فتأديان الى العينين يدرك بهما الاضواء والالوان والشكال والمقاد والحركات والحسن والقبح وغير ذلك مما يخلق الله تعالى ادراكها في النفس عند استعمال العبد لتلك القوة

ترجمہ اور (حواس ظاہرہ خمسہ میں سے دوسرا حاسہ) بصر ہے اور وہ ایک ایسی قوت ہے جو ان دو کھوکھلے پٹھوں میں رکھی ہوئی ہے جو باہم دماغ میں ملے ہوئے ہیں۔ پھر ایک دوسرے سے جدا ہو کر دونوں کھوکھلوں میں پہنچتے ہیں اس (قوت) کے ذریعہ روشنیوں، رنگوں اور شکلوں اور مقداروں اور حرکتوں اور خوبصورتی و بدصورتی وغیرہ ایسی چیزوں کا ادراک ہوتا ہے جن کا ادراک بندے کے اس قوت کو استعمال کرنے کے وقت اللہ تعالیٰ نفس میں پیدا فرما دیتے ہیں۔

تشریح وھو قوة الخ موضع اکی ہے کہ دماغ کے اگلے حصہ سے دو کھوکھلے پٹھے ایک ساتھ نکلتے ہیں ان ہی دونوں پٹھوں میں اللہ تعالیٰ نے الوان و اشکال وغیرہ کے ادراک

کی ایک قوت ودیعت کر رکھی ہے جو باصرہ کہلاتی ہے۔ یہ دونوں پیٹھے دونوں پلوں کے ملحقہ کے اور پہونچ کر باہم مل جاتے ہیں اور ہر ایک کی اندرونی دیوار ختم ہو کر دونوں کے لئے ایک ہی جوت رہ جاتا ہے جس کو مجمع النورین کہتے ہیں پھر وہاں سے یہ دونوں پیٹھے ایک دوسرے سے الگ ہو کر دونوں آنکھوں میں جا پہونچتے ہیں مگر پہونچنے کی کیفیت میں علماء شریح الاعضاء میں اختلاف رکھتے ہیں بعض کہتے ہیں کہ ہر ٹھکانہ اپنی ہی سمت کی آنکھ میں پہونچتا ہے۔ یعنی دایاں ٹھکانہ آنکھ میں اور بائیں ٹھکانہ بائیں آنکھ میں پہونچتا ہے اور بعض کہتے ہیں کہ دونوں میں تقاطع ہوتا ہے۔ یعنی دایاں ٹھکانہ بائیں آنکھ میں اور بائیں ٹھکانہ دایاں آنکھ میں پہونچتا ہے۔

والشم وہی قوۃ مودعة فی الزائدین النابتین فی مقدم الدماغ الشبہتین بخلتی الشدی تدرك بها الذوائج بطریق وصول الهواء المتکيف بکيفية ذی الرائحة الى الخیشوم، والذوق وہی قوۃ منبثة فی العصب المفروش علی جرم اللسان یدرك بها الطعوم بمخالطة الرطوبة اللعابية التي فی الفم بالمطعوم ووصولها الى العصب، واللمس وہی قوۃ منبثة فی جميع البدن تدرك بها الحرارة والرطوبة والیبوسة ونحو ذلك عند التماس والاتصال به۔

۳۹

ترجمہ | اور حواس میں سے تیس احاسہ مشہور ہے اور وہ مقدم دماغ میں پستان کی گھنڈیوں کے مشابہ پیدا ہونے والے گوشت کے ڈھکڑوں میں ودیعت کی ہوئی وہ قوت ہے جس کے ذریعہ بودار چیز کی کیفیت (بو) کے ساتھ متصف ہونے والی ہوا کے ناک کے بانہ تک پہونچنے کے واسطے ہر قسم کی بو کا ادراک ہوتا ہے۔ اور حواس میں سے چوتھا حاسہ ذوق ہے اور وہ ایسی قوت ہے جو زبان کے اوپر بچھے ہوئے پیٹھے میں ودیعت کی ہوئی ہے اس کے ذریعہ کھائی جانے والی یا ذائقہ والی چیز کے ساتھ منہ کے اندر کی لعابی رطوبت کے اختلاط کرنے اور اس رطوبت کے (مذکورہ پیٹھے تک پہونچنے کے واسطے) ہر قسم کے ذائقوں کا ادراک ہوتا ہے۔ اور حواس خمسہ میں سے پانچواں حاسہ لمس ہے اور یہ ایسی قوت ہے جو تمام بدن میں پھیلی ہوئی ہے اس کے ذریعہ بدن کے ساتھ لمس اور اتصال کرنے کے وقت حرارت، برودت، رطوبت، یبوست وغیرہ کا ادراک ہوتا ہے۔

تشریح | قولہ: حُلْمَتِ الشَدَى۔ یہ لفظ جُلْمَتَا بضم الحاء و سکون اللام کا تشبیہ ہے۔ اس کے معنی عورت کے پستان کی گھنڈی ہیں

قولہ: بکيفية ذی الرائحة۔ تقدیر عبارت ہے بمایشا کل کیفیت ذی الرائحة۔ اس لئے کہ کیفیت سے مراد بو ہے۔ اور بودار چیز کی بوجہ یہ ہوا میں منتقل نہیں ہوتی۔ ورنہ عرض واحد کا آن واحد میں دو عمل یعنی بودار چیز میں اور ہوا میں موہم ہونا لازم آئے گا اور یہ باطل ہے اور بعض نسخوں میں بکيفية الرائحة ہے۔

اس صورت میں اضافت بیانیہ ہوگی۔

قولہ فی جمیع البدن مضاف محذوف ہے تقدیر عبارت ہے فی جمیع جلد البدن و بكل حاسة منها ای من الحواس الخمس یوقف ای یطلع علی ما وضعت هی تلك الحاسة لد یعنی ان الله تعالى قد خلق كلاً من تلك الحواس لا دراک اشياء مخصوصة کا سمع للاصوات والذوق للطعوم والشم للروائح لا یدرک بها ما یدرک بالحاسة الثخیری واما ابنه هل یجوز ذالك ففيه خلاف بین العلماء والحق الجواز لما ان ذالك بمحض خلق الله تعالى من غیر تاثیر للحواس فلا یمتنع ان یخلق الله عقیب صرف الباصرة ادراک الاصوات مثلاً فان قيل البست الذائقة تدرك حلاوة الشی وحرارته معاً قلنا لا بل الحلاوة تدرك بالذوق والحرارة باللمس الموجود فی النفس والناس

اور ان حواس خمسہ میں سے ہر حاسہ کے ذریعہ اسی چیز کی آگاہی ہوتی ہے جس کے لئے وہ حاسہ پیدا کیا گیا ہے یعنی اللہ تعالیٰ نے ان حواس میں سے ہر ایک کو کچھ مخصوص اشياء کے ادراک کے لئے پیدا کیا ہے۔ مثلاً حاسہ سمع کو آوازوں کے (ادراک کے) لئے اور حاسہ ذوق کو ذائقوں کے (ادراک کے) لئے اور قوت شامہ کو خوشبوؤں، بدبوؤں کے (ادراک کے) لئے پیدا کیا ہے (آں میں سے کسی) کے ذریعہ ایسی چیز کا ادراک نہیں ہوتا جس کا ادراک دوسرے حاسہ سے ہوتا ہے۔ یہ بات کہ کیا ایسا ممکن ہے (یا نہیں) تو اس میں علماء کے درمیان اختلاف ہے اور حق امکان ہے۔ کیونکہ یہ محض اللہ تعالیٰ کے پیدا کرنے سے ہوتا ہے۔ حواس کے مؤثر ہونے کی وجہ سے نہیں۔ پس یہ بات محال نہیں کہ قوت بصر کو متوجہ کرنے کے بعد مثلاً آواز کا ادراک پیدا فرمادیں۔ پھر اگر اعتراض کیا جاوے کہ کیا قوت ذائقہ ایک شئی کی حلاوت اور حرارت کا ایک ساتھ ادراک نہیں کرتی، ہم جواب دیں گے کہ نہیں، بلکہ حلاوت کا ادراک قوت ذائقہ کے ذریعہ ہوتا ہے اور حرارت کا ادراک اس قوت لامسہ کے ذریعہ ہوتا ہے جو منہ اور زبان میں موجود ہے۔

تبصرہ | و بكل حاسة منها الخواس سے پہلے آپ کو حواس خمسہ میں سے ہر ایک کی تعریف کے ساتھ اس کے مدرکات کا بھی علم ہو چکا ہے۔ مثلاً حاسہ بصر کے ذریعہ الوان و اشکال کا اور حاسہ سمع کے ذریعہ اصوات کا اور حاسہ ذوق کے ذریعہ حلاوت و مرارت وغیرہ کا ادراک ہوتا ہے۔

غرض ہر حاسہ کچھ مخصوص چیزوں کے ادراک کے لئے پیدا کیا گیا ہے۔ اب یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ایک حاسہ کے ذریعہ جن چیزوں کا ادراک ہوتا ہے ان ہی چیزوں کا ادراک دوسرے حاسہ کے ذریعہ ممکن ہے یا نہیں؟ مثلاً آوازوں کا ادراک قوت سامہ کے ذریعہ ہوتا ہے، تو کیا ان آوازوں کا ادراک

قوت باصرہ کے ذریعہ بھی ممکن ہے جو خاص طور سے الوان و اشکال کے ادراک کے لئے پیدا کی گئی ہے یا ایسا ممکن نہیں؟ اور اگر ایسا ممکن ہے تو واقع بھی ہے یا نہیں یعنی ایسا ہوتا بھی ہے کہ ایک حاشہ کے ذریعہ جن چیزوں کا ادراک ہوتا ہے دوسرے حاشہ کے ذریعہ بھی ان کا ادراک ہو یا ایسا نہیں ہوتا۔

مصنف علیہ الرحمہ کا کلام دوسرے سوال کا جواب ہے حاصل اس کا یہ ہے کہ ہر حاشہ کے ذریعہ ان ہی چیزوں کا ادراک ہوتا ہے جن کے لئے وہ حاشہ وضع کیا گیا ہے۔ مثلاً قوت باصرہ کے ذریعہ الوان و اشکال ہی کا ادراک ہوتا ہے۔ اصوات کا ادراک نہیں ہوتا اور قوت سامعہ کے ذریعہ اصوات ہی کا ادراک ہوتا ہے الوان و اشکال کا ادراک نہیں ہوتا۔

وامّا انه هل يجوز ذلك؟ الخ یہ شارح کی طرف سے پہلے سوال کا جواب ہے کہ ایک حاشہ کے ذریعہ جن چیزوں کا ادراک ہوتا ہے ان کا دوسرے حاشہ کے ذریعہ ادراک ممکن ہے یا نہیں؟ حاصل جواب ہے کہ ممکن نہیں ہے۔ فلاسفہ کا کہنا ہے کہ ایسا ممکن نہیں ہے والہ السنۃ الحجاز کا کہنا کہ ایسا ممکن ہے کیونکہ جو اس کے ذریعہ ادراک اللہ تعالیٰ کے خلق و ایجاد کا نتیجہ ہے فی نفسہ جو اس کی تاثیر کی وجہ سے نہیں۔ اس لئے اس میں کوئی استحالہ نہیں کہ قوت باصرہ کے ذریعہ آواز کا اور سامعہ کے ذریعہ الوان و اشکال کا ادراک ہمارے اندر پیدا فرمادیں۔

فان قيل اس اعتراض کے مخاطب مصنف ہیں۔ اعتراض یہ ہے کہ جب ہم کوئی ایسی چیز جو بیٹھی ہونے کے ساتھ گرم بھی ہو زبان پر رکھتے ہیں تو زبان پر پھیلی ہوئی قوت ذائقہ اس کی حلاوت کا ادراک کرنے کے ساتھ جس کے لئے وضع کی گئی ہے اس کی حرارت کا بھی ادراک کر لیتی ہے اور بیک وقت اس کا میٹھا ہونا اور گرم ہونا دونوں ہم کو معلوم ہو جاتا ہے۔ حالانکہ حرارت کے ادراک کے لئے یہ قوت نہیں وضع کی گئی ہے یہ تو قوت لامہ کے مدارکات میں سے ہے۔ لہذا آپ کا یہ کہنا کہ ہر حاشہ اسی چیز کا ادراک ہوگا جس کے ادراک کے لئے وہ وضع کیا گیا ہے کیسے صحیح ہوگا۔

جواب کا حاصل یہ ہے کہ یہ آپ کو غلط فہمی ہوئی ہے کہ قوت ذائقہ کے ذریعہ اس چیز کی حرارت کا ادراک ہوا ہے حقیقت یہ ہے کہ زبان کی جلد پر جس طرح قوت ذائقہ پھیلی ہوئی ہے اسی طرح قوت لامہ بھی پھیلی ہوئی ہے۔ سو جس وقت قوت ذائقہ اس چیز کی حلاوت کا ادراک کرتی ہے عین اسی وقت قوت لامہ اس کی حرارت کا ادراک کر لیتی ہے والخبر الصادق ای المطابق للواقع فان الخبر كلام "يكون لنسبته خارج تطابقه تلك النسبة فيكون صادقاً ولا تطابقه فيكون كاذباً. فالصدق والكذب على هذا من آثار الخبر وقد يقال ان بمعنى الاخبار عن الشيء على ما هو به ای الاعلام بنسبته تامّة تطابق الواقع ولا تطابقه فيكونان من صفات المخبر فمن ههنا يقع في بعض الكتب

الخبر الصادق بالوصف وفي بعضها خبر الصادق بالاضافة.

ترجمہ اور خبر صادق یعنی وہ خبر جو واقع کے مطابق ہو، اس لئے کہ خبر ایسا کلام ہے جس کی نسبت کے لئے کوئی خارج ہو، وہ نسبت (کلامی) اس خارج کے مطابق ہو، اس صورت میں خبر صادق ہوگی، یا وہ نسبت (کلامی) خارج کے مطابق نہ ہو تو خبر کاذب ہوگی، تو صدق اور کذب اس تفسیر کے مطابق خبر کے اوصاف میں سے ہوں گے۔ اور کبھی صدق و کذب کا اطلاق شی (نسبت تامہ) کی ایسی کیفیت (ایجاب یا سلب) کے ساتھ خبر دینے کے معنی پر ہوتا ہے جس کیفیت (ایجاب یا سلب) کے ساتھ وہ (نفس الامر میں) متصف ہے۔ یعنی ایسی نسبت تامہ کی خبر دینا جو واقع کے مطابق ہو (یا یہ صدق ہے) یا واقع کے مطابق نہ ہو (یا یہ کذب ہے) اس صورت میں صدق اور کذب مخبر کے اوصاف میں سے ہوں گے۔ پس اسی وجہ سے کہ تفسیر اول کی رو سے صدق اور کذب خبر کے اوصاف میں سے ہیں اور تفسیر ثانی کی رو سے مخبر کے اوصاف میں ہیں، بعض کتابوں میں الخبر الصادق ترکیب توصیفی کے تھکا یا ہے اور بعض کتابوں میں خبر الصادق ترکیب اضافی کے ساتھ آیا ہے۔

تشریح قولہ: المطابق للواقع الخ یہ خبر صادق کی تعریف ہے اور واقع سے مراد نسبت خارجی ہے یعنی خبر صادق وہ خبر ہے جو نسبت خارجی کے مطابق ہو۔ اس کی مزید وضاحت شارح کے قول فان الخبر کلام یکون لہ نسبت خارج الخ سے ہو جاتی ہے۔ چاہل اس کا یہ ہے کہ جس طرح سے کلام میں آپ چیز کی ثبوتی یا سلبی نسبت دوسری چیز کی طرف ہوتی ہے۔ جس کو نسبت کلامی کہتے ہیں۔ اسی طرح خارج میں بھی اس چیز کی ثبوتی یا سلبی نسبت دوسری چیز کی طرف ہوتی ہے۔ جس کو نسبت خارجی کہتے ہیں۔ سو اگر نسبت کلامی نسبت خارجی کے مطابق ہو باقی معنی کہ کلام میں اگر ایک شی کی دوسری شی کی طرف ثبوتی نسبت ہے تو خارج میں بھی اس شی کی دوسری شی کی طرف ثبوتی نسبت ہو تو خبر صادق کہلائے گی۔ مثلاً آسمان بلند ہے یہ ایسا کلام ہے جس میں آسمان کی طرف بلندی کی نسبت ثبوتی ہے اور خارج میں بھی بلندی آسمان کے لئے ثابت ہے اور آسمان کی طرف اس کی ثبوتی نسبت ہے تو نسبت کلامی نسبت خارجی کے مطابق ہے اس وجہ سے تمہارا قول "آسمان بلند ہے" خبر صادق ہے اور اگر آپ نے کہا کہ آسمان بلند نہیں ہے، تو اس میں نسبت کلامی سلبی ہے۔ جبکہ خارج میں آسمان کی طرف بلندی کی نسبت ثبوتی ہے اور بلندی آسمان کے لئے ثابت ہے اس بنا پر آپ کا قول "آسمان بلند نہیں ہے" خبر کاذب کہلائے گا۔ اس تفسیر کی رو سے صدق اور کذب خبر کے اوصاف میں سے ہوں گے۔ اور خبر صادق و کاذب کہلائے گی۔

قولہ: وقد یقالان بمعنی الاخبار عن الشیء ما ہو بہ ولا علی ما ہو بہا۔ یہ صدق اور کذب کی دوسری تفسیر ہے اور اشیء سے مراد نسبت تامہ ہے اور کلمہ ما سے مراد کیفیت ایجاب و سلب ہے اور

ضمیر ہو کا مرجع الشیء ہے۔ حاصل تفسیر یہ ہے کہ صدق کسی نسبت تامہ کے اس کیفیت ایجاب یا سلب پر ہونے کی خبر دینا ہے جس کیفیت ایجاب یا سلب کے ساتھ وہ نفس الامر میں متصف ہے۔ اور کذب کسی نسبت تامہ کے بارے میں اس کیفیت ایجاب یا سلب کے خلاف ہونے کی خبر دینا ہے جس کے ساتھ وہ نفس الامر میں متصف ہے۔ مثلاً نفس الامر اور خارج میں آگ کی طرف حرارت کی نسبت ایجابی اور ثبوتی ہے۔ ایسی صورت میں کسی کا آگ کے گرم ہونے کی خبر دینا اور یہ کہنا کہ آگ گرم ہے صدق ہے اور اس کے خلاف خبر دینا اور یہ کہنا کہ آگ گرم نہیں ہے کذب ہے۔ اس تفسیر میں صدق اور کذب اخبار کو قرار دیا ہے اور اخبار مخبر کی صفت ہے اس لئے اس تفسیر کی رو سے صدق اور کذب مخبر کے اوصاف سے ہوں گے اور شکل یہ بنے گی کہ صدق اور کذب (بالترتیب) واقع کے مطابق یا غیر مطابق نسبت کی خبر دینا ہے اور خبر دینا مخبر کی صفات میں سے ہے۔ نتیجہ یہ نکلا کہ صدق اور کذب مخبر کی صفات میں سے ہے۔

علیٰ نوعین احدهما الخبر المتواتر سمي بذالك لما انه لا يقع دفعة بل على التعاقب والتوالي وهو الخبر الثابت على السنة قديم لا يتصور تواترهم اي لا يجوز لعقل توافقهم على الكذب ومصادق وقوع العلم من غير شبهة وهو بالضرورة موجب للعلم الضروري كالعلم بالملوك الخالية في الازمنة الماضية والبلدان النائية يحتمل العطف على الملوك وعلى الازمنة والاول اقرب وان كان البعد فلهنا امران احدهما ان المتواتر موجب للعلم وذلك بالضرورة فانا نجد من انفسنا العلم بوجود مكة وبغداد وانه ليس الا بالاخبار والثاني ان العلم بالحاصل به ضروري وذلك لانه يحصل للمستدل وغيره حتى الضبيان الذين لا اهداء لهم الى العلم بطريق الاكتساب وترتيب المقدمات۔

۴۲ (اور خبر صادق) دو قسموں پر ہے ان میں سے ایک تو خبر متواتر ہے۔ یہ نام اس لئے رکھا گیا کہ یہ خبر یکبارگی نہیں آتی بلکہ یکے بعد دیگرے اور لگاتار واقع ہوتی ہے اور وہ ایسی خبر ہے جو اتنے لوگوں کی زبانی ثابت ہو جو جن کا متفق علی الکذب ہونا متصور نہ ہو۔ یعنی ان کے متفق علی الکذب ہونے کو عقل جائز نہ قرار دے اور اس کا مصدق علم کا حاصل ہونا ہے بغیر کسی شبہ کے اور وہ بدیہی طور پر علم ضروری کا فائدہ دینے والی ہے۔ جیسے زمانہ ہائے ماضی میں گذرے ہوئے بادشاہوں کا علم اور در دراز کے شہروں کا علم۔ یہ احتمال رکھتا ہے الملوک پر محطوف ہونے کا اور الازمنہ پر محطوف ہونیکا اور اول درجگی سے زیادہ قریب اگرچہ لفظ اور ہے تو یہاں ذرا باتیں ہیں۔ ایک تو یہ کہ خبر متواتر یقین کا فائدہ دیتی ہے اور یہ بات بدیہی ہے کیونکہ ہم اپنے اندر مکہ و بغداد کے وجود کا یقین پاتے ہیں اور تبار

یہ یقین خبروں سے ہی حاصل ہے۔ دوسرے یہ کہ اس سے حاصل ہونے والا علم ضروری ہے اور یہ اس لئے کہ یہ یقین صاحب استدلال کو بھی اور استدلال کی صلاحیت نہ رکھنے والوں کو بھی حاصل ہوتا ہے۔ حتیٰ کہ ان بچوں کو حاصل ہوتا ہے جنہیں طریق الکتاب اور ترتیب مقدمات کی کوئی شہد نہیں ہوتی۔

تشریح قولہ: سنی بذالک الخ اس عبارت سے شارح خبر متواتر کی وجہ تسمیہ بتلانا چاہتے ہیں حاصل اس کا یہ ہے کہ تواتر کے معنی کسی کام کے وقفہ کے ساتھ لگاتار ہونے کے ہیں۔ چونکہ یہ خبر بھی وقفہ کے ساتھ یکے بعد دیگرے لگاتار پہنچتی ہے اس بناء پر اسے خبر متواتر کہتے ہیں

وهو الخبر الثابت الخ یعنی متواتر ایسی خبر کو کہتے ہیں جو اتنے لوگوں کی زبانی پہنچی ہو جن کے متفق علی الکذب ہونے کا تصور نہ کیا جاسکے، مگر اس پر اعتراض وارد ہوگا کہ زیادہ سے زیادہ ان کا متفق علی الکذب ہونا محال ہوگا اور محال کا تصور ہو سکتا ہے۔ اس اعتراض کو دفع کرنے کے لئے شارح نے لا یتصور کی تفسیر لا يجوز العقل الخ سے کی، یعنی عقل ان سب کے متفق علی الکذب ہونے کو ماننے کے لئے تیار نہ ہو۔

قولہ: ومصادقاً وقوع العلم الخ مسئلہ یہ ہے کہ کسی خبر کے متواتر ہونے کے لئے اس کے راوی کی کوئی معین تعداد ضروری ہے یا نہیں؟ بہت سے حضرات تعداد کی تعیین کرتے ہیں کسی نے چار کی تعداد متعین کی، کسی نے بارہ، کسی نے بیس، کسی نے چالیس اور کسی نے ستر راوی ہونا ضروری قرار دیا۔ لیکن محققین کا کہنا ہے کہ خبریں مختلف ہوتی ہیں بعض خبریں ایسی ہوتی ہیں کہ چارچہ کے خبر دینے سے بھی ان کے صحیح ہونے کا یقین ہو جاتا ہے لیکن بعض خبریں اتنی اہم ہوتی ہیں کہ اتنے آدمیوں کے خبر دینے سے ان کے صحیح ہونے کا یقین نہیں ہوتا اس لئے خبر کے متواتر ہونے کے لئے اس کے راویوں کی کوئی تعداد معین کرنا صحیح نہیں۔ بلکہ اگر اس خبر سے یقین حاصل ہو جاتا ہے تو یہ اس کے متواتر ہونے کی دلیل ہے اگرچہ اس کے راوی مثلاً دس ہی ہوں۔ اور یقین نہیں حاصل ہوتا تو وہ خبر متواتر نہیں ہے اگرچہ اس کے راوی بیس ہوں۔ یہی شارح کا بھی رجحان ہے۔

قولہ: وهو بالضرورة موجب العلم بالضرورة الخ اس عبارت سے مصنف خبر متواتر کا حکم بیان فرما رہے ہیں کہ خبر متواتر سے ضروری یعنی بغیر استدلال اور بغیر نظروں کے یقین حاصل ہوتا ہے۔ جیسے ماضی میں گزرے ہوئے بادشاہوں اور دور دراز کے شہروں کا علم و یقین ہم کو حاصل ہے اور ظاہر ہے کہ یہ علم محض ان خبروں کی وجہ سے ہے جو ہم کو تواتر کے ساتھ پہنچتی رہی ہیں۔ معلوم ہوا کہ خبر متواتر مفید علم و یقین ہے۔

قولہ بالضرورة الخ یعنی خبر متواتر کا علم ضروری کا فائدہ دینا ضروری ہے کسی دلیل کا محتاج نہیں ہے۔

قولہ یجتمعت العطف الخ شارح بتلانا چاہتے ہیں کہ البلدان النائية کا عطف الملوك پر بھی ہو سکتا

ہے جو لفظاً دور ہے اور الا زمانۃ پر بھی ہو سکتا ہے جو لفظاً اس سے قریب ہے۔ مگر ملوک پر عطف کرنا ازراہ معنی کے اقرب اور زیادہ بہتر ہے اگرچہ نسبت ازمنہ کے لفظاً وہ دور ہے۔ کیونکہ اس صورت میں دو مثال بنیں گی۔ اور عبارت کا معنی ہوگا زمانہ ماضیہ میں گزرے ہوئے بادشاہوں کا علم اور دور دراز کے شہروں کا علم، بخلاف ازمنہ پر عطف کرنے کے کہ اس صورت میں ایک ہی مثال ہوگی اور عبارت کا ترجمہ ہوگا جیسے زمانہ ماضیہ اور دور دراز کے شہروں میں گزرے ہوئے بادشاہوں کا علم، اور مقام توضیح میں دو مثال بہتر ہے ایک مثال سے۔

قولہ، فہنا امران الخ شارح مصنف کے کلام کا تجزیہ کرتے ہوئے اس کی توضیح کر رہے ہیں کہ مصنف نے دو باتیں فرمائی ہیں۔ ایک تو یہ کہ خبر متواتر سے علم ولیقین حاصل ہوتا ہے۔ دوسرے یہ کہ متواتر سے جو علم ولیقین حاصل ہوتا ہے وہ ضروری ہے استدلال اور ترتیب مقدمات پر موقوف نہیں ہے۔ متواتر کے مفید علم ہونے کی بات تو واضح ہے کہ عرب میں مکہ و مدینہ نامی شہروں کے وجود کا نہ دیکھنے کے باوجود ہمیں علم ہے اور یہ علم محض ان خبروں اور تذکروں سے حاصل ہوا ہے جو تواتر کے ساتھ ہم کو پہنچتے رہے ہیں اور ہم سنتے رہے ہیں۔ یہی بات خبر متواتر سے حاصل ہونے والے علم کے ضروری اور غیر استدلالی ہونے کی، تو اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر متواتر سے علم کا حاصل ہونا کسی استدلال پر موقوف ہوتا، تو صرف استدلال کی قوت رکھنے والے کو ہی حاصل ہوتا۔ حالاً خبر متواتر سے بہت سی چیزوں کا علم ان بچوں تک کو حاصل ہوتا ہے جو استدلال اور ترتیب مقدمات کی صلاحیت نہیں رکھتے ہیں معلوم ہوا کہ خبر متواتر سے حاصل ہونے والا علم ضروری ہے استدلالی نہیں ہے۔

وَأَمَّا خَبَرُ النَّصَارَى بِقَتْلِ عِيسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ، وَالْيَهُودِ بِتَابِيدِ دِينَ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ فَنَوَاطِرُ مَمْنُوعٌ، فَإِنْ قِيلَ خَبَرُ كُلِّ وَاحِدٍ لَا يَفِيدُ إِلَّا الظَّنَّ، وَصَمُّ الظَّنِّ إِلَى الظَّنِّ لَا يُوَلِّقُ الْيَقِينَ، وَإِلْيَا جَوَازُ كَذِبِ كُلِّ وَاحِدٍ يُوْجِبُ جَوَازَ كَذِبِ الْمَجْمُوعِ، لِأَنَّهُ لَفْسٌ لِأَحَادٍ قَلِيلًا رُبَّمَا يَكُونُ مَعَ الْجَمَاعِ مَا لَا يَكُونُ مَعَ الْإِنْفِرَادِ كَقُوَّةِ الْحَبْلِ الْمُؤَلَّفَةِ مِنَ الشَّجَرَاتِ.

ترجمہ یہی نصاریٰ کی خبر عیسیٰ علیہ السلام کے قتل کئے جانے کے متعلق اور یہود کی خبر دین موسیٰ کے ابدی ہونے کے متعلق تو اس کا متواتر ہونا تسلیم نہیں۔ پھر اگر اعتراض کیا جائے کہ ہر واحد کی خبر صرف ظن کا فائدہ دیتی ہے اور ظن کو ظن کے ساتھ ملانا یقین نہیں پیدا کرتا۔ اور نیز ہر واحد کے کذب کا امکان مجموعہ کے کذب کے ممکن ہونے کو ثابت کرتا ہے۔ اس لئے کہ وہ (مجموعہ) عین آحاد ہے۔ ہم جواب دینگے کہ بسا اوقات اجتماع کی حالت میں وہ بات پیدا ہو جاتی ہے جو تنہا ہونے کی حالت میں نہیں ہوتی۔ جیسے بہت سے بالوں سے مرکب رسی کی قوت ہے۔

تشریح قولہ: وَأَمَّا خَبَرُ النَّصَارَى وَالْيَهُودِ بِقَتْلِ عِيسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ، وَالْيَهُودِ بِتَابِيدِ دِينَ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ۔

کہ خبر متواتر کے حکم میں مصنفؒ نے دو باتیں کہی ہیں ایک تو یہ کہ خبر متواتر مفید علم ہے۔ دوسری یہ کہ خبر متواتر سے حاصل ہونے والا علم ولیقین ضروری ہے تو پہلی بات یعنی متواتر کے مفید علم ہونے پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے قتل کئے جانے کے متعلق نصاریٰ تواتر کے ساتھ خبر دیتے آئے ہیں اسی طرح یہو حضرت موسیٰ علیہ السلام سے تواتر کے ساتھ روایت کرتے ہیں کہ انھوں نے فرمایا تھا تمسکوا بالسبت مادامت السموات والارض یعنی تا قیامت یوم السبت کی تعظیم پر مضبوطی سے عمل پیرا رہنا اور یہ ارشاد اس بات کی صراحت ہے کہ دین موسوی ابدی اور ناقابل تنسیخ ہے۔ حالانکہ ہمیں مذکورہ دونوں خبروں کے کاذب ہونے کا ان کے متواتر ہونے کے باوجود یقین ہے معلوم ہوا کہ خبر متواتر مفید یقین نہیں ہوا کرتی۔

قولہ: فتواترہ ممنوع۔ یہ اعتراض مذکور کا جواب ہے کہ مذکورہ دونوں خبروں کا متواتر ہونا مسلم نہیں ہے۔ کیونکہ خبر متواتر کے شرائط میں سے یہ بھی ہے کہ ابتداء سے لے کر انتہا تک ہر طبقہ اور ہر دور میں اس کے راویوں کی تعداد اس قدر کثیر ہو کہ عادتاً ان کا متفق علی الذب ہونا محال ہو۔ اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے قتل کئے جانے کے متعلق نصاریٰ کی خبر کے راویوں کی تعداد بعد میں اگرچہ حد تواتر کو پہنچ گئی، مگر ابتداء میں حد تواتر کو نہیں پہنچتی، کیونکہ ابتداء میں ان کی تعداد ایک قول کے مطابق چار اور دوسرے قول کے مطابق چھ یا سات تھی۔ اور یہ تعداد قلیل ہے ان کا متفق علی الذب ہونا مستبعد نہیں ہے۔ اور دین موسوی کے ابدی ہونے کے متعلق یہود کی خبر کے راویوں کی تعداد ابتداء اور انتہا میں بھلے حد تواتر کو پہنچی ہوئی ہو، مگر درمیان میں یہ تواتر باقی نہیں رہتا۔ کیونکہ مشہور مجوسی بادشاہ بخت نصر نے بیت المقدس پر چڑھائی کر کے یہود کا ایسا قتل عام کیا کہ تقریباً یہود کا خاتمہ ہی ہو گیا تھا۔ بیچ کے لئے اگر کچھ بیچ بھی گئے تو وہ اتنے قلیل تھے کہ ان کا متفق علی الذب ہونا قطعاً مستبعد نہیں۔ البتہ مذکورہ مصیبت کے بعد بھی انھیں کسی خبر کا یاد رہنا اور اس کی روایت کرنا ضرور مستبعد ہے۔ دوسرا جواب صریح یہود کے بارے میں یہ ہے کہ دین موسوی کے ابدی ہونے کے متعلق یہود کی خبر جسے وہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کا ارشاد بتلاتے ہیں متواتر اس وقت ہوئی، جب ایک تعداد کثیر جس کا متفق علی الذب ہونا عادتاً محال ہو۔ حضرت موسیٰ علیہ السلام سے اس خبر کو روایت کرتی۔ پھر ہر دور میں اتنی ہی کثیر تعداد میں اس کی روایت کرنے والے پائے جاتے۔ اور حال یہ ہے کہ نہ تو حضرت موسیٰ علیہ السلام کے عہد میں اس خبر کا کوئی وجود تھا اور نہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کے بعد اسلام کے آنے تک اس خبر کا وجود تھا۔ بلکہ اسلام کے آنے کے بعد ان راویوں کی نامی ایک زندقہ نے یہ خبر گھڑ کر یہود کو تھمادی تاکہ وہ اس خبر کو اسلام اور مسلمانوں کے خلاف دلیل کے طور پر استعمال کریں کہ جب حضرت موسیٰ علیہ السلام دین یہودیت کو ابدی ارشاد فرمائے گئے ہیں۔ اور اس کی ابدیت جب ہی قائم رہ سکتی ہے کہ قیامت تک کوئی اور دین نہ آئے تو اسلام کیسے دین برحق ہو سکتا ہے۔

اور مذکورہ دونوں خبروں سے وارد کئے جانے والے اعتراض کا ایک مشترک جواب علی سبیل التزل بھی ہے جو میرے نزدیک زیادہ قوی معلوم ہو سکتا ہے حاصل جواب کا یہ ہے کہ اگر ہم مذکورہ دونوں خبروں کا متواتر ہونا تسلیم بھی کر لیں تب بھی اعتراض وارد نہیں ہوگا۔ کیونکہ متواتر کے مفید علم ہونے کے لئے یہ بھی ضروری ہے کہ اس کے خلاف پر دلیل قطعی نہ قائم ہو۔ مثلاً اگر ہزاروں آدمی یکے بعد دیگرے آکر یہ خبر دیں کہ آگ ٹھنڈی چیز ہے یا آسمان ہمارے سر پر کے نیچے ہے تو اگرچہ مخبرین کی تعداد حد تو اترو کو پہنچی ہوئی ہے۔ پھر بھی ہمارے لئے یہ خبر چنداں مفید علم و یقین نہیں بنے گی۔ کیونکہ اس کے خلاف پر دلیل قطعی قائم ہے اور وہ ہمارا مشاہدہ ہے۔ اسی طرح قتل عیسیٰ علیہ السلام کے بارے میں نصاریٰ کی خبر کے خلاف ارشاد قرآنی (وما قتلوه وما صلبوه) اور دین موسوی کے ابدی ہونے کے متعلق یہودی خبر کے خلاف ارشاد ربانی (ان الدین عند اللہ الاسلام) دلیل قطعی ہے اس بناء پر مذکورہ دونوں خبریں باوجود متواتر ہونے کے مفید علم و یقین نہیں ہوں گی۔ اسلئے نہیں کہ خبر متواتر مفید علم نہیں ہوتی۔ بلکہ اس لئے کہ متواتر کے مفید علم ہونے کی مذکورہ شرط ان میں موجود نہیں۔ اور ایک جواب علی سبیل التحدی یہ ہے کہ مسلمانوں کے علاوہ کوئی شخص بھی کسی خبر کو اپنے نبی سے متواتر کے ساتھ ثابت نہیں کر سکتا۔ ومن ادعی غیر ذلک فحذاب للبیان

قولہ: فان قيل خبر کل واحد من اهل العلم اعترض في خبره من احوال احوال کا مجموعہ ہے۔ اور ہر واحد کی خبر مفید ظن ہو تو مجموعہ بھی مفید ظن ہی ہوگا۔ علم بمعنی یقین کا فائدہ نہیں دے گا۔ نیز ہر واحد کے کذب کا امکان۔ اور امکان کذب کے ہو سکتے ہیں علم بمعنی یقین نہیں حاصل ہو سکتا۔ لہذا یہ کہنا کہ خبر متواتر سے علم بمعنی یقین حاصل ہوتا ہے درست نہیں۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ مجموعہ کا حکم افراد سے مختلف ہوتا ہے۔ مثلاً ایک رشتے کو توڑنا آسان ہے مگر بہت سے رشتوں سے بچی ہوئی رستی کو توڑنا مشکل ہے۔

فان قيل للضرورة ان يقع فيها التفاوت ولا الاختلاف ونحن نجد العلم بكون الواحد نصف الاثنين اقوى من العلم بوجود الا سيكندر والمتواتر قد انكروا افادت العلم لجماعته من العقلاء كالسنيّة والبراهمة قلنا هذا ممنوع بل قد يتفاوت النوع الضروري لخاصة التفاوت في الافعال والعادة والممارسة والاطوار بالبال وتصوّر الاطراف وقد يختلف فيها مكابرة وعنادا كالسوفسطائية في جميع النظريات۔

ترجمہ پھر اگر کہا جاوے کہ ضروریات میں نہ تو تفاوت ہوتا ہے اور نہ اختلاف اور حال یہ ہے کہ ہم واحد کے نصف الاثنين ہونیکے علم کو وجود سکندر کے علم سے اقویٰ پاتے ہیں۔ اور متواتر کے مفید علم ہونے کا عقلاء کی ایک جماعت جیسے سنیہ اور براہمہ نے انکار کیا ہے۔ ہم جواب دینگے کہ یہ ضروریات میں تفاوت اور اختلاف نہ ہونا تسلیم نہیں بلکہ ضروری کے اقسام میں النسبت وعادة اور استعمال اور دل میں بات کے گذرنے اور (قضیہ کے) اطراف (موضوع و محمول کے) تصور میں تفاوت ہونے کی وجہ باہم تفاوت ہوتا ہے۔ اور تکبر وعناد کی وجہ سے بھی ضروری میں اختلاف ہوتا ہے جیسے سوفسطائے (کا اختلاف ہے) تمام بدیشیہ کے اندر۔

تشریح قولہ: فان قيل الا یہ متواتر کے حکم کے دوسرے جزء پر اعتراض ہے کہ متواتر سے حاصل ہونے والے علم کا ضروری ہونا درست نہیں کیونکہ ضروریات میں باہم تفاوت اور اختلاف

نہیں ہو کرتا اور یہاں تفاوت و اختلاف دونوں ہیں۔ اس لئے کہ واحد کے نصف الاثنین ہونے کا علم و یقین جو ضروری ہے وجود سکندر کے علم سے جو خبر متواتر سے حاصل ہوا ہے اقویٰ ہے تو تفاوت پایا گیا۔ اور عقلاء کی ایک جماعت نے متواتر کے مفید علم ہونے کا انکار کیا ہے تو اختلاف پایا گیا۔ اور جب تفاوت و اختلاف موجود ہے تو متواتر سے حاصل ہونے والے علم کو ضروری کہنا صحیح نہیں۔ عام شارح اعتراض مذکور کی یہی تقریر کرتے ہیں۔ مگر یہ تقریر میرے نزدیک درست نہیں کیونکہ متواتر کے مفید علم ہونے کا کسی جماعت کے انکار کرنے سے متواتر کے مفید علم ہونے میں اختلاف متحقق ہوا۔ اور جس میں اختلاف ہو وہ ضروری نہیں معلوم ہوا کہ متواتر کا مفید علم ہونا ضروری نہیں ہو اور اوپر معترض کا منشاء یہ ظاہر کیا گیا ہے کہ متواتر سے حاصل ہونے والا علم ضروری نہیں تو اعتراض کی مذکورہ تقریر سے جو نتیجہ نکلتا ہے وہ معترض کا منشاء نہیں ہے اور جو معترض کا منشاء ہے وہ مذکورہ تقریر سے ثابت نہیں۔ اس لئے میرے نزدیک اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ متواتر کے حکم میں شارح رحمۃ اللہ علیہ نے فہمنا امران سے دو باتیں ذکر کی ہیں۔ مگر درحقیقت تین باتیں ہیں (۱) خبر متواتر مفید علم ہے (۲) خبر متواتر کا مفید علم ہونا ضروری ہے شارح نے دذالک بالضرورة سے اسی طرف اشارہ کیا ہے (۳) متواتر سے حاصل ہونے والا علم بھی ضروری ہے۔ تو یہاں معترض پہلے ایک اصولی بات کہتا ہے کہ ضروریات میں تفاوت اور اختلاف نہیں ہوتا۔ اتنا کہہ کر اپنے اعتراض کا نشانہ اولاً تیسرے جزء کو قرار دیتا ہے کہ ایک طرف واحد کے نصف الاثنین ہونے کا علم ہے جو ضروری ہے دوسری طرف وجود سکندر کا علم ہے جو خبر متواتر سے حاصل ہوا ہے۔ ان دونوں میں تفاوت ہے کیونکہ پہلا علم اقویٰ ہے اور دوسرا علم اضعف ہے۔ حالانکہ ضروریات میں تفاوت نہیں ہو کرتا معلوم ہوا کہ وجود سکندر کا علم جو متواتر سے حاصل ہوا ہے ضروری نہیں بلکہ نظری و استدلالی ہے۔

اس کے بعد معترض اپنے قول "وقد انکرت افادۃ العلم جماعۃ سے اعتراض کا نشانہ دوسرے جزء کو بناتا ہے کہ متواتر کے مفید علم ہونے کا ایک جماعت نے انکار کیا ہے تو متواتر کے مفید علم ہونے میں اختلاف متحقق ہوا اور جس میں اختلاف ہو وہ ضروری نہیں ہوتا معلوم ہوا کہ متواتر کا مفید علم ہونا ضروری نہیں بلکہ نظری و استدلالی ہے" قولہ: کاشمینیہ۔ یہ لفظ سین کے صنف اور میم کے فتح کے ساتھ ہے۔ سنکرت میں زمین زاہدا اور تارک الدنیا کو کہتے ہیں۔ بھگوانامی بدھ مذہب کے ایک زاہد شمنی کے لقب سے پکارے جاتے تھے بعد میں تمام پیروان بدھ مذہب کو شمنی کہا جانے لگا۔ پھر عربوں نے اس لفظ کو شمنی بنالیا۔ اور وسط ایشیا میں یہ لفظ شامانی مشہور ہوا۔ ذکر یارازی اور ابیرونی نے بدھ مذہب کا ذکر کاشمینیہ کے نام سے کیا ہے بعض کہتے ہیں کہ یہ لفظ ہندوستان کے مشہور سومات مند کی طرف منسوب ہے اس اعتبار سے سمنیہ سے سومات مند کے پجاری اور عقیدت مند مراد ہوں گے اور بعض کہتے ہیں کہ شمن کفار ہند کے ایک بت کا نام تھا جس کی طرف منسوب ہو کر یہ لوگ شمنیہ کہلائے۔

۳۸ قولہ: والبراہمۃ۔ اس سے کفار ہند کی ایک قوم مراد ہے جو برہمن نامی اپنے ایک سردار کی طرف منسوب ہو کر براہمنہ کہلائی۔ اور بعض لوگوں کا یہ بھی قول ہے کہ برہم ایک بت کا نام تھا اس کی پوجا کرنے والے اس کی طرف منسوب ہو کر براہمنہ کہلائے۔ یہ لوگ نبوت کا انکار کرتے ہیں اور دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ نبوت کی دلیل معجزہ ہے۔ جس کا مشاہدہ ہند نبوت کے لوگوں نے کیا۔ لہذا معجزہ صرف ان کے لئے دلیل نبوت ہو سکتا ہے اور غائبین یعنی عہد نبوت کے بعد کے لوگوں کے لئے سمجھوں نے کسی معجزہ کا مشاہدہ نہیں کیا، ان کے لئے دلیل نبوت نہیں ہو سکتا۔ اب اگر ان سے یہ کہا جائے کہ بعد کے لوگوں نے خود اگرچہ معجزہ کا مشاہدہ نہیں کیا۔ لیکن صدور معجزہ کا علم انھیں خبر متواتر سے حاصل ہے تو اس بات کو یہ لوگ یہ کہہ کر ٹال دیتے ہیں کہ خبر متواتر مفید علم نہیں ہے۔ چونکہ متواتر کا مفید علم ہونا ایک بدیہی بات ہے اور بدیہی بات کا انکار مبنی پر تکبر و عناد ہوتا ہے۔ اس لئے ان لوگوں کو سمجھانے کی کوئی صورت نہیں، سوائے اس کے کہ سب سے پہلے اصلاح نفس کے ذریعہ ان کے تکبر اور عناد کو ختم کیا جائے۔

۳۹ قولہ: قلنا ہذا ممنوع۔ یہ اعتراض مذکور کا جواب ہے کہ یہ جو تم کہتے ہو کہ ضروریات میں تفاوت اور اختلاف نہیں ہوتا یہیں تسلیم نہیں۔ بلکہ ضروریات میں تفاوت اور اختلاف دونوں پائے جاتے ہیں اور تفاوت کے مختلف اسباب ہوتے ہیں۔ ایک سبب تو انیسیت و عادات اور مشق و استعمال میں تفاوت کا پایا جاتا ہے۔ مثلاً واحد اور اثنین ہر دو عدد کثرت استعمال کی بنا پر ہمارے ذہن سے بہت مانوس ہیں۔ اسی طرح ان دونوں کے درمیان آدھے اور دگنے کی نسبت بھی بہت مانوس ہے۔ اس کے برخلاف سکندر کا نام مشق اور استعمال میں کم آنے کی بناء پر زیادہ مانوس نہیں ہے تو باوجودیکہ واحد کے نصف الاثنین ہونے کا علم اور وجود سکندر کا علم ہر دو ضروری ہے مگر انیسیت اور عدم انیسیت کا تفاوت ہونے کے سبب ان دونوں علموں میں بھی تفاوت ہے کہ ہم واحد کے نصف الاثنین ہونے کے علم ضروری کو وجود سکندر کے علم ضروری سے اقویٰ پاتے ہیں۔

اسی طرح ضروریات میں تفاوت کبھی اطراف قضیہ یعنی موضوع و محمول کے تصور میں بائیں معنی تفاوت پائے جانے کی وجہ سے ہوتا ہے کہ ایک حکم ضروری کے موضوع و محمول بدیہی ہیں اور دوسرے حکم ضروری کے موضوع و محمول نظری ہیں۔ مثلاً الشمس مضيئۃ میں آفتاب پر روشن ہونے کا حکم اور واجب الوجود لیس بعرض میں واجب الوجود پر عرض نہ ہونے کا حکم دونوں ضروری ہیں۔ مگر اول میں طرفین یعنی آفتاب اور روشنی کا تصور بدیہی ہے اور ثانی میں طرفین یعنی واجب الوجود اور عرض کا تصور نظری ہے اس تفاوت کی وجہ سے ہم اول قضیہ میں آفتاب پر روشن ہونے کے حکم ضروری کو دوسرے قضیہ میں واجب الوجود پر عرض نہ ہونے کے حکم ضروری سے زیادہ واضح پاتے ہیں۔ حتیٰ کہ اگر کسی کو واجب الوجود کے معنی قائم بنفسہ اور عرض کے معنی غیر قائم بنفسہ کا استحضار مشق و مزاوت کی بناء پر اتنا ہی قوی ہے جتنا آفتاب اور روشنی کے معنی کا استحضار۔ تو دونوں میں وضوح و خفا کا کوئی

تفاوت نہ رہے گا۔

نولہ: وقد یختلف فیہ مکابرة وعنادا۔ اپنی بڑائی ظاہر کر نیکی غرض سے ناحق جھگڑنے کو کہا اور دشمنی و ہند کی وجہ سے حق کا انکار کرنے کو عناد کہتے ہیں۔

شارح علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ ضروریات میں اختلاف نہ ہونا بھی ممکن نہیں۔ بلکہ ضروریات میں اختلاف ہوتا ہے۔ مگر یہ اختلاف برئاء تکبر و عناد ہوتا ہے جو کسی حکم ضروری کے ضروری ہونے میں قطعاً مضر نہیں۔

قولہ: کالسوفسطائیۃ تقدیر عبارت یوں ہے اختلاف السُنیۃ والبراہمۃ فی کون المتواتر مفیداً للعلم مکابرة وعنادا کا اختلاف السوفسطائیۃ فی جمیع الضروریات، یعنی خیر متواتر کے مفید علم ہونے سے سنیہ اور براہمہ کا اختلاف و انکار اسی طرح مبنی بر تکبر و عناد ہے جس طرح سوفسطائیہ کا تمام بدہیات کے وجود سے اختلاف و انکار مبنی بر تکبر و عناد ہے۔ حالانکہ سوفسطائیہ کا اختلاف و انکار بالاجماع مضر نہیں ورنہ تمام بدہیات کا بطلان لازم آئے گا اسی طرح متواتر کے مفید علم ہونے سے سنیہ اور براہمہ کا انکار مبنی بر تکبر و عناد ہونے کے سبب چنداں مضر نہ ہوگا۔ اور متواتر کا مفید علم ہونا ضروری ہی رہے گا نظری اور استدلالی نہ ہوگا۔

والنوع الثانی خبر الرسول المؤید ای الثابت رسالتہ بالمعجزة والرسول النابعہ اللہ تعالیٰ الی الخلق لتبلیغ الاحکام وقد یشرط فیہ الكتاب بخلاف النبی فانہ اعم والمعجزة امر خارق للعادة قصداً بظہار صدق من ادعی انہ رسول اللہ تعالیٰ وهو ای خبر الرسول یوجب العلم الاستدلالی ای الحاصل بالاستدلال ای النظر فی الدلیل وهو الذی یمکن التوصل بصحیح النظر فیہ الی العلم بمطلوب خبری وقیل قول مؤلف من قضا یا یستلزم لذاتہ قولاً آخر، فعلی الاول الدلیل علی وجود الصانع هو العالم و علی الثانی قولنا العالم حادث و کل حادث فله صانع و اما قولہما الدلیل هو الذی یلزم من العلم بہ العلم بشی آخر، فبالثانی ادق۔

ترجمہ: اور دوسری قسم اس رسول کی خبر ہے جس کو اللہ کی طرف سے اوت بخشی گئی ہو یعنی جس کی رسالت بمعجزہ سے ثابت ہو اور رسول وہ انسان ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے مخلوق کی طرف احکام شرعیہ پہنچانے کے لئے مبعوث فرمایا ہو۔ اور بعض لوگوں کی طرف سے، رسول میں اس پر کتاب نازل ہونے کی شرط لگائی جاتی ہے۔ بخلاف نبی کے کہ وہ عام ہے۔

اور معجزہ وہ عادت (الہی) کو توڑنے والا امر ہے جس کے ذریعہ اس شخص کی سچائی کو ظاہر کرنا مقصود ہوگا۔

جو اپنے رسول اللہ ہونے کا دعویٰ کرتا ہے۔ اور وہ خبر رسول ایسے علم کا موجب ہوتا ہے جو استدلال یعنی دلیل میں نظر کرنے (مقدمات کو ترقی دینے) سے حاصل ہوتا ہے۔ اور دلیل وہ ہے جس میں صحیح نظر کرنے سے ذہن کی رسائی کسی مطلوب خبری کے علم کی طرف ممکن ہو۔ اور کہا گیا کہ (دلیل) چند تفسیروں سے مرکب ایسا قول ہے جو بالذات دوسرے قول کو مستلزم ہو، تو پہلی تعریف کی بناء پر وجود صانع پر دلیل صرف عالم ہے اور دوسری تعریف کی بناء پر ہمارا قول "العالم متغیر؛ وکل متغیر حادث" ہے۔ بہر حال منطقہ کا یہ کہنا کہ دلیل وہ ہے جس کے علم سے دوسری شئی کا علم لازم آئے، تو یہ دوسری تعریف کے زیادہ موافق ہے۔

تشریح

قولنا والنوع الثانی۔ خبر صادق کی قسم اول سے فارغ ہونے کے بعد دوسری قسم خبر رسول کو بیان فرما رہے ہیں شارح علیہ الرحمہ نے اس موقع پر رسول کی دو تعریفیں ذکر کی ہیں جن کو سمجھنے سے پہلے یہ جان لینا ضروری ہے کہ رسول اور نبی کے درمیان نسبت میں اختلاف ہے۔ بعض کا کہنا ہے کہ دونوں میں تباہی ہے رسول اسے کہتے ہیں جسے نئی شریعت دے کر مبعوث کیا گیا ہو۔ اور نبی اسے کہتے ہیں جسے شریعت سابقہ ہی پر لوگوں کو قائم رکھنے کے لئے بھیجا گیا ہو۔ اس قول کو یہ کہہ کر رد کیا گیا ہے کہ حضرت اسماعیل علیہ السلام کو نئی شریعت نہیں عطا کی گئی تھی اس کے باوجود اللہ تعالیٰ نے ان کے بارے میں فرمایا "انہ کان صادقاً لوعدا وکان رسولاً نبیاً" بعض نے کہا کہ رسول عام ہے اور نبی خاص ہے کیونکہ رسول انسان بھی ہوتا ہے اور فرشتہ بھی۔ جیسا کہ ارشاد قرآنی "انہ لبقول رسول کریم" میں رسول سے فریحی حضرت جبریل علیہ السلام مراد ہیں۔ بخلاف نبی کے کہ وہ صرف انسان ہی ہوتے ہیں۔ تیسرا قول جہود کا ہے کہ نبی عام ہے اور رسول خاص ہے قاضی بیضاوی کے نزدیک بھی یہی مختار ہے اس لئے کہ وہ ارشاد ربانی دہا "ارسلنا من قبلک من رسول ولا نبی" کی تفسیر میں فرماتے ہیں کہ رسول وہ ہے جسے نئی شریعت کی تبلیغ کیلئے بھیجا گیا ہو بخلاف نبی کے کہ وہ عام ہے جسے نئی شریعت کے ساتھ مبعوث کیا گیا ہو وہ بھی نبی ہے اور جسے لوگوں کو شریعت سابقہ پر قائم رکھنے کے لئے بھیجا گیا ہو وہ بھی نبی ہے۔ چوتھا قول یہ ہے کہ دونوں میں تساوی کی نسبت ہے۔ مصنف اور شارح کے نزدیک یہی مختار ہے۔ مصنف کے نزدیک اس قول کا مختار ہونا یوں سمجھ لیا آتا ہے کہ اگر نبی اور رسول کے درمیان تساوی نہ ہوتی تو خبر صادق دو ہی قسموں میں منحصر ہوتی بلکہ ایس کی تین قسمیں ہوتیں اول خبر متواتر دوم خبر الرسول سوم خبر انبی۔ مگر مصنف نے خبر صادق کو دو ہی قسموں میں منحصر کیا ہے معلوم ہوا کہ مصنف کے نزدیک رسول اور نبی دونوں ایک ہی ہیں۔ ان میں کوئی فرق نہیں۔

اور شارح علیہ الرحمہ کے نزدیک اس قول کے مختار ہونے کی دلیل یہ ہے کہ انھوں نے شرح مقاصد میں کہا ہے "النبی انسان بعثہ اللہ تعالیٰ لتبلیغ ما اوحی الیہ، وکن الرسول" اس سے صاف طور

پر معلوم ہوتا ہے کہ شارح کے نزدیک رسول اور نبی میں تسادی کی نسبت ہے پھر یہاں بھی شارح نے رسول کی تعریف کو مطلق رکھا کتاب یا شرع جدید کی قید نہیں لگائی اس سے بھی ان کے نزدیک دونوں کا ایک ہونا معلوم ہوتا ہے۔

قولہ وقد لیشترط الخ۔ یہ جہور کا مذہب ہے کہ رسول میں یہ شرط ہے کہ اس پر کتاب نازل ہو بخلاف نبی کے کہ وہ عام ہے اس پر کتاب نازل ہو یا نہ ہو۔

شارح نے بشرط بصیغہ مجہول ذکر کر کے اس قول کے ضعیف ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے وجہ ضعیف یہ ہے کہ اگر رسول میں نزول کتاب کی شرط معتبر ہوتی تو رسولوں اور کتابوں کی تعداد برابر ہوتی حالانکہ ایسا نہیں ہے کیوں کہ رسولوں کی تعداد روایت میں تین سو گیارہ آئی ہے اور کتب منزلہ کل ایک سو گیارہ ہیں جن میں تورات زبور انجیل اور قرآن چار بڑی کتابیں ہیں باقی صحیفے ہیں معلوم ہوا کہ رسول پر نزول کتاب شرط نہیں۔

بعض لوگوں نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ ہو سکتا ہے ایک ہی کتاب کے بعد دیگرے مختلف پیغمبروں پر نازل ہوئی ہو جیسے سورہ فاتحہ کا نزول متعدد بار ہوا لیکن یہ جواب نہایت ہی ضعیف ہے کیونکہ شریعات کے باب میں ثبوت درکار ہے محض احتمال کافی نہیں۔

قولہ والمعجزة۔ یعنی معجزہ وہ امر ہے جسے باری تعالیٰ خلاف عادت طور پر نبی کے ہاتھ پر دعویٰ نبوت میں اس کی سچائی ظاہر کرنے کے لئے صادر فرمائے۔ شرح مقاصد میں شارح نے معجزہ کی تعریف بایں الفاظ ذکر فرمائی ہے۔ امر خارق للعادة مقرون بالتحلی مع عدم المعارضة۔ یعنی معجزہ نبی کے ہاتھ پر ظاہر ہونے والا وہ خارق عادت امر ہے کہ باوجود جلیج کرنے کے کوئی غیر نبی اس کا مثل نہ پیش کر سکے۔

مثلاً نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو اللہ تعالیٰ نے قرآن کریم کی شکل میں ایسا معجزہ عطا فرمایا کہ ان کنتم فی ریب مما نزلنا علی عبدنا فاقوالہ سورۃ من مثله وادعوا مشہداً کمالایہ جیسے عظیم الشان تحدی اور جلیج کا باوجود آج تک کوئی نہ اس کا مثل پیش کر سکا اور نہ تاقیامت پیش کر سکے گا۔

معجزہ کی مذکورہ تعریف سے سحر اور شعبہ وغیرہ خارج ہو جاتے ہیں کیونکہ یہ امور خارق عادت نہیں بلکہ کچھ مخصوص اعمال و افعال کی مشق و مزاولت کے نتیجہ میں عادت یہ چیزیں ظاہر ہو جاتی ہیں تو کوئی بھی شخص ان اعمال کی مزاولت کر کے یہ چیزیں دکھلا سکتا ہے۔

اسی طرح کرامات الاولیاء بھی تعریف سے خارج ہونگی کیونکہ یہاں دعویٰ نبوت نہیں رہا جمہولی نبوت کا دعویٰ کرنے والے سے خوارق عادت کا ظہور تو یہ محض فرض عقلی کے درجہ میں ہے جمہولی نبوت کا دعویٰ کرنے والے سے خوارق عادت کا ظہور نہ اب تک ہوا ہے اور نہ تاقیامت ہوگا۔ واللہ اعلم بحجہ استحالہ

قولہ: وهو ای خبر الرسول الخ۔ یہ خبر رسول کے حکم کا بیان ہے کہ خبر رسول ایسا علم ولیقین عطا

کرتا ہے جو استدلالی ہوتا ہے یعنی استدلال اور دلیل کے مقدمات ترتیب دینے کا نتیجہ ہوتا ہے۔

وہوالذی الخ یعنی متکلمین کی اصطلاح میں دلیل اس چیز کو کہتے ہیں جس میں صحیح نظر کرنے سے ذہن کی رسائی ایسے نتیجہ کی طرف ممکن ہو جس کی تعبیر جملہ خبریہ کی شکل میں ہو۔ مثلاً عالم میں اگر صحیح نظر کیا جائے تو ذہن میں یہ بات آتی ہے کہ ضرور اس کا کوئی بنانے والا ہے۔ اور یہ نتیجہ کہ ”ضرور اس کا کوئی بنانے والا ہے“ جملہ خبریہ ہے معلوم ہوا کہ عالم اپنے صانع کے وجود پر دلیل ہے۔

پھر شارح نے ”یمکن ان یتوصل“ کہہ کر اس بات کی طرف اشارہ کیا کہ بالفعل نتیجہ کی طرف ذہن کی رسائی ہونا اور نتیجہ کا علم ہونا ضروری نہیں بلکہ امکان کافی ہے حتیٰ کہ اگر کوئی عالم میں نظر و فکر کرے اور اس کے ذہن کی رسائی بالفعل کسی نتیجہ کی طرف نہ ہو تب بھی محض امکان کی وجہ سے وجود صانع پر دلیل ہے۔

وقیل: مناطقہ دلیل کی یہ تعریف کرتے ہیں کہ دلیل چند معلوم قضیوں سے مرکب ایسا قول ہے جو بالذات کسی دوسرے قول کا مستلزم ہو یعنی جس سے لازمی طور پر ذہن کی رسائی کسی دوسرے قول کی طرف ہو جائے۔

قولہ: علی الاول الخ مذکورہ دونوں تعریفوں میں فرق بیان فرما رہے ہیں کہ پہلی تعریف کے لحاظ دلیل مفرد ہوگی اور وجود صانع پر دلیل صرف عالم ہوگا نہ کہ ہمارا قول ”العالم حادث“ وکل حادث فلہ صانع اس لئے کہ عالم ایسی چیز ہے کہ جس میں صحیح نظر کرنے سے ذہن کی رسائی اس نتیجہ کی طرف ممکن ہوتی ہے کہ اس کا کوئی صانع ہے اور جس چیز میں صحیح نظر کرنے سے ذہن کی رسائی کسی نتیجہ کی طرف ممکن ہو: وہ اس نتیجہ پر دلیل ہے معلوم ہوا کہ عالم وجود صانع پر دلیل ہے

قولہ: وعلی الثانی الخ دوسری تعریف کے لحاظ سے دلیل مرکب ہوگی مثلاً وجود صانع پر دلیل ہمارا قول ”العالم حادث“ وکل حادث فلہ صانع ہے کیونکہ یہ دو قضیوں سے مرکب ایسا قول ہے جس سے لازمی طور پر یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ ”العالم لہ صانع“ اور اس تعریف کی رو سے چند قضیوں سے مرکب وہ قول جس سے لازمی طور پر کوئی دوسرا قول سمجھ میں آجائے اس دوسرے قول پر دلیل ہے معلوم ہوا کہ ”العالم حادث“ وکل حادث فلہ صانع یہ مرکب قول ”العالم لہ صانع“ پر دلیل ہے تو دلیل مرکب ہوئی۔

قولہ: واما قولہم۔ دلیل صیغہ صفت ہے دلالت سے مشتق ہے۔ اور مناطقہ دلالت کا یہ معنی بیان کرتے کہ دلالت کسی چیز کا اس طرح ہونا کہ اس کے علم سے لازمی طور پر پرشی آخر کا علم ہو جائے۔ دلالت کے اس معنی کے پیش نظر دلیل اسے کہیں گے جس کے علم سے شی آخر کا علم لازمی طور پر ہو جائے، مثلاً دھواں ایسی چیز ہے کہ جس کے علم سے لازمی طور پر آگ کا علم ہوتا ہے لہذا دھواں آگ پر دلیل ہے۔

قولہ: فبالثانی اوفق، یعنی یہ تیسری تعریف دوسری تعریف کے زیادہ موافق ہے کیونکہ جس طرح اس تعریف

میں نتیجہ کا علم لازم قرار دیا گیا ہے دوسری تعریف میں بھی نتیجہ کا علم لازم قرار دیا گیا ہے۔ بخلاف پہلی تعریف کے کہ اس میں نتیجہ کی طرف ذہن کی رسائی کو صرف ممکن کہا گیا ہے۔ پھر اوفق بہ صیغہ اسم تفضیل کہنے میں اس طرف اشارہ ہے کہ اس تیسری تعریف کو پہلی تعریف پر بھی منطبق کیا جاسکتا ہے۔ اگرچہ زیادہ موافق دوسری ہی تعریف کے ہے۔ پہلی تعریف کے ساتھ تطبیق کی صورت یہ ہے کہ یوں کہا جاسکتا ہے کہ جس وقت عالم کے احوال مشاہدات و امکان میں نظر کیا جائے اور ایسے طور پر مرتب کیا جائے کہ حادث یا امکان حد واسطہ بن جائے تو لازمی طور پر مرتب مقدمات وجود میں آجائیں گے۔ اور وجود صانع کے علم کو مستلزم ہو جائے گا تو اس تعریف کے لحاظ سے بھی عالم جو کہ مفرد ہے و جو صانع کے لئے دلیل بن جائے گا۔ مثلاً یوں کہا جائے کہ العالم ممکن، وکل ممکن فله صانع، فالعالم له صانع، یا یوں کہا جائے کہ العالم حادث، وکل حادث فله صانع، فالعالم له صانع۔ واما کونہ موجباً للعلم فللقطع بان من اظهر الله تعالى المعجزة على يده تصديقاً ليقاله في دعوى الرسالة كان صادقاً فيما اتى به من الاحكام واذا كان صادقاً ليقم العلم بمضمونها قطعاً واما انه استدلالی، فلتوفقه على الاستدلال واستحضارات خبر من ثبت رسالته بالمعجزات، وکل خبر هذا شأنه فهو صادق ومضمون واقع۔

ترجمہ اور بہر حال خبر رسول کا موجب علم و یقین ہوتا تو اس بات کا یقین رکھنے کی وجہ سے ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جس کے ہاتھ پر دعویٰ رسالت میں اس کی تصدیق کرنے کے لئے معجزہ ظاہر فرمایا ہے وہ اپنے لئے ہوئے احکام میں سمجھا ہوگا۔ اور جب وہ سمجھا ہوگا تو ان احکام کے مضمون کا علم و یقین حاصل ہوگا۔ اور یہی بات کہ وہ (خبر رسول سے حاصل ہونے والا علم استدلالی ہے تو یہ استدلال اور اس بات کے استحضار پر موقوف ہونے کی وجہ سے ہے کہ یہ اس ذات کی خبر ہے جس کی رسالت معجزات سے ثابت ہے اور ہر وہ خبر جس کا یہ حال ہو وہ صادق ہے اور اس کا مضمون واقع ہے۔

تشریح اس سے قبل مصنف نے خبر رسول کا حکم بیان کرتے ہوئے فرمایا تھا وہو یوجب العلم الاستدلالی تو اس میں دو باتیں فرمائی یقیناً ایک تو یہ کہ خبر الرسول مفید علم ہے دوسری یہ کہ خبر الرسول سے جو علم و یقین حاصل ہوتا ہے وہ استدلالی ہوتا ہے۔ ثانیاً شرح دہر ایک کی الگ الگ دلیل پیش فرما رہے ہیں۔ اول یعنی خبر رسول کے مفید علم ہونے کی دلیل مع مختصری تمہید کے یہ ہے کہ اگر کوئی شخص یا کہ ہمیں یہ خبر دے کہ "زید مرگا" تو اگر ہمیں اس خبر دینے والے کے سہاگو کا یقین ہے تو اس کی دی ہوئی خبر کے بھی سہی ہونے کا یقین ہوگا۔ اور خبر کی سہائی کا یقین ہونے کا مطلب اس خبر کے مضمون یعنی زید کی موت کا یقین ہوگا۔ بالکل اسی طرح جب ہمیں معلوم ہے کہ رسول وہی شخص ہوتا ہے جس کے ہاتھ پر دعویٰ رسالت میں اس کی تصدیق کرنے اور اس کی سہائی ظاہر کرنے کے لئے بطور دلیل کے اللہ تعالیٰ نے معجزہ ظاہر فرمایا

تو ہمیں اس رسول کے اپنی لائی ہوئی تمام خبروں میں سچا ہونے کا یقین ہوگا۔ اور جب اس رسول اور اس کی خبروں کی سچائی کا یقین ہوگا تو ان خبروں سے ان کے مضمون کا بھی یقین حاصل ہوگا۔ یہ بات کہ یہ علم و یقین جو خبر رسول سے حاصل ہوا ہے استدلالی ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ علم استدلال اور ترتیب مقدمات پر موقوف ہے اگرچہ بالفعل مقدمات کو ترتیب دینا ضروری نہیں ہے بلکہ مرتب مقدمات کا ذہن میں مستحضر ہونا کافی ہے۔ مثلاً خبر رسول کے بارے میں ہمارے ذہن میں یہ بات مستحضر ہے کہ یہ خبر ایسی ذات کی ہے جس کی رسالت دلیل یعنی معجزہ سے ثابت ہے دوسری بات یہ بھی ذہن میں مستحضر ہے کہ جو خبر ایسی ذات کی ہو جس کی رسالت دلیل یعنی معجزہ سے ثابت ہے وہ خبر سچی ہے اور اس کا مضمون یقینی ہے تو مرتب طور پر ان مستحضر مقدمات سے یہ نتیجہ نکل آیا کہ خبر رسول کا مضمون یقینی ہے۔

والعلم الثابت بما ای بخبر الرسول یضاهی ای یشابہ العلم الثابت بالضرورۃ والاحتمال والبدیہیات والمتواترات فی التیقن ای عدم احتمال النقیض والتبات ای عدم احتمال الزوال بتشکیک مشکک، فهو علم بمعنی الاعتقاد المطابق الجازم الثابت والا لکان جهلاً أو ظناً أو تقلیداً؛

ترجمہ: اور جو علم خبر رسول سے حاصل ہوتا ہے وہ یقینی ہونے یعنی نقیض کا احتمال نہ رکھنے اور ثابت ہونے یعنی تشکیک مشکک سے زائل ہونے کا احتمال نہ رکھنے میں اس علم کے مشابہ ہوتا ہے جو صفت ضرورت کے ساتھ (یعنی بلا استدلال و ترتیب مقدمات) حاصل ہوتا ہے۔ جیسے محسوسات (کا علم) اور بدیہیات (کا علم) اور متواترات (کا علم) پس وہ (خبر رسول سے حاصل ہونے والا علم) علم بمعنی ایسے اعتقاد کے ہے جو (واقع کے) مطابق ہو جازم اور ثابت ہو۔ ورنہ جہل ہوگا یا ظن ہوگا یا تقلید ہوگا۔

تشریح: اس سے قبل مصنف نے حواس اور خبر متواتر کے ذریعہ حاصل ہونے والے علم کو ضروری بتایا تھا تو اس سے یہ شبہ ہو سکتا ہے کہ چونکہ خبر الرسول سے حاصل ہونے والا علم نظر استدلال پر موقوف ہے۔ اور نظر استدلال بمعنی ترتیب مقدمات میں غلطی کا امکان ہے۔ اس بناء پر شاید خبر الرسول سے حاصل ہونے والا علم ظن کے معنی میں ہو بالیقین ہی کے معنی میں ہو مگر اس یقین سے کتر ہو۔ جو یقین بدیہیات کا ہوتا ہے یا جو یقین محسوسات کا حواس کے ذریعہ اور متواترات کا خبر متواتر کے ذریعہ ہوتا ہے اس وہم کو دور کرنے کے لئے مصنف نے فرمایا کہ خبر الرسول سے حاصل ہونے والا علم اگرچہ نظری و استدلالی ہے با اس ہمہ یقین میں وہ علم ضروری کے مشابہ ہے۔

قولہ کالمحسوسات الخ یہ بات کے قول العلم الثابت بالضرورۃ کی مثال ہے۔ تقدیر عبارت یہ ہے کالعلم بالمحسوسات الخ یعنی جیسے محسوسات اور بدیہیات اور متواترات کا علم ضروری یقین کے معنی میں ہے اسی طرح خبر الرسول سے حاصل ہونے والا علم استدلالی یقین کے معنی میں ہے۔

قولہ: فی التیقن الخ یقین کسی بات کے جزم یعنی ایسے طور پر جاننے کو کہتے ہیں کہ مخالف جانب کا احتمال نہ ہے۔ د۔ اں حائیکہ یہ جزم واقع کے مطابق ہونے کے ساتھ ثابت بھی ہو یعنی تشکیک مشکک سے زائل ہونے کا احتمال نہ رکھے۔ تفصیل مع امثلة ما تن کے قول اسباب العلم کے تحت علم کی تعریف میں گذر چکی ہے۔ چاہل یہ کہ یقین کے مفہوم میں تین باتیں ملحوظ ہیں ۱۔ جزم یعنی جانب مخالف کا احتمال نہ ہونا۔ ۲۔ واقع کے مطابق ہونا۔ ۳۔ ثبات یعنی تشکیک مشکک سے زائل ہونے کا احتمال نہ رکھنا۔

توجب یقین کے مفہوم میں ثبات داخل ہے تو ماتن کو یقین کے بعد ثبات کا لفظ نہ لانا چاہیے۔ اس کا ذکر غور ہے اس لغویت کے اعتراض کو دفع کرنے کے لئے شارح نے یقین کی تفسیر فقط عدم احتمال النقیض سے کی۔ اب چونکہ تقلید جس میں تشکیک مشکک سے زوال کا احتمال ہوتا ہے وہ بھی نقیض کا احتمال نہیں رکھتی۔ اس لئے اس کو خارج کرنے کے لئے مصنف کو لفظ ثبات لانے کی ضرورت پیش آئی۔ معلوم ہوا کہ لفظ ثبات لغو نہیں بلکہ مفید ہے۔ مگر اعتراض اب بھی وارد ہوگا کہ جہل مرکب ابھی نہیں خارج ہوا۔ اگرچہ بعض محشیوں نے اس کا جواب دیا ہے کہ مصنف کا مقصد خبر رسول سے حاصل ہونے والے علم کو یقین میں علم ضروری کے قریب بنانا ہے نہ کہ یقین کے معنی میں قرار دینا۔ اس لئے محتمم تصدیقات غیر یقینہ کو خارج کرنا ضروری نہیں، مگر یہ جواب صحیح نہیں۔ اس لئے کہ آگے شارح نے فرمایا ہے۔ فہو علم بمعنی الاعتقاد المطابق الجازم الثابت۔ اور مطابقت للواقع اور جزم و ثبات کو یقین ہی جامع ہوتا ہے۔ اس لئے سیدھی بات یہ کہ شارح سے چوک ہو گئی۔ انھیں یقین کی تفسیر الجزم المطابق للواقع سے کرنی چاہیے۔ اس صورت میں جزم کی وجہ سے ظن اور مطابقت للواقع کی قید سے جہل مرکب اور آگے ماتن کے قول والثبات سے تقلید خارج ہو جائے گی۔

قولہ: فہو علم الخ یعنی جب خبر الرسول سے حاصل ہونے والا علم یقین میں بدیہیات و متواترات اور محسوسات کے علم ضروری کی طرح ہے۔ تو پھر یہ علم اس اعتقاد کے معنی میں ہوگا جو اوصاف ثلاثہ جزم، مطابقت للواقع اور ثبات کا جامع ہو۔ ورنہ اگر وہ اعتقاد اوصاف ثلاثہ کا جامع نہیں ہوگا تو تین حال سے خالی نہیں۔ یا تو مطابق للواقع نہیں ہوگا تو جہل مرکب ہوگا یا جازم نہیں ہوگا بلکہ جانب مخالف کا احتمال رکھے گا تو ظن ہوگا یا ثابت نہیں ہوگا بلکہ تشکیک مشکک سے زوال کا احتمال رکھے گا تو تقلید ہوگا۔

فان قيل هذا انما يكون في المتواتر فقط ليرجع الى القسم الاول: قلنا الكلام في ما علم انما خبر الرسول بان سمع من فيه او واتر عنده ذلك او بغیر ذلك ان امکن، واما خبر الواحد فانما لم يفد العلم بعروض الشبهة في كونه خبر الرسول: فان قيل فاذا كان متواترا او مسموعا من رسول الله عليه الصلاة والسلام كان العلم الحاصل به ضروريا كما هو حكم سائر المتواترات والمحسوسات، لا استدلالا، قلنا العلم الضروري في المتواتر عن

الرسول هو العلم بكونه خبر الرسول عليه الصلوة والسلام لان هذا المعنى هو الذي تواتر الاخبار به، وفي المسموع من في رسول الله صلى الله عليه وسلم هو ادراك الالفاظ وكونها كلام رسول الله، والاستدلال هو العلم بمضمونه وثبوت مدلوله، مثلاً قوله عليه الصلوة والسلام البينة على المدعى واليمين على انكر، علم بالتواتر انه خبر الرسول صلى الله عليه وسلم وهو ضروري ثم علم منه انه يجب ان تكون البينة على المدعى، وهو استدلالی.

ترجمہ پھر اگر کہا جاوے کہ یہ (خبر رسول کا مفید علم بمعنی یقین ہونا) تو صرف متواتر ہونے کی صورت میں ہوگا۔ پھر تو قسم اول یعنی خبر متواتر ہی کی طرف لوٹ جائے گی، ہم جواب دینگے کہ ہماری بات (مفید علم ہونے کی) اس خبر رسول کے بارے میں ہے جس کے متعلق یقینی طور پر معلوم ہو کہ یہ خبر رسول ہے۔ بایں طور کہ وہ خبر (براہ راست) آپ کے منہ سے سنی گئی یا وہ خبر آپ سے تواتر کے ساتھ نقل ہوئی۔ یا اس کے علاوہ کسی طریقہ سے اگر ممکن ہو۔ اور بہر حال خبر واحد تو محض اس کے خبر رسول ہونے میں شبہ عارض ہونے کی وجہ سے مفید علم نہیں ہے۔ پھر اگر کہا جاوے کہ جب وہ (خبر رسول) متواتر ہوگی یا زبان رسالت سے سنی گئی ہوگی تو اس سے حاصل ہونے والا علم ضروری ہوگا۔ جیسا کہ تمام متواترات اور حیثیت کا حکم ہے۔ استدلالی نہیں ہوگا۔ ہم یہ جواب دینگے کہ اس خبر میں جو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے تواتر سے ثابت ہے علم ضروری اس کے خبر رسول ہونے کا علم ہے۔ اس لئے کہ یہی وہ بات ہے جس کی خبر دینا تواتر کے ساتھ واقع ہوا ہے۔ اور (علم ضروری) اس خبر میں جو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے دہن مبارک سے (براہ راست) سنی گئی، صرف الفاظ کا (حاشہ مع سے) ادراک اور ان (الفاظ) کا اللہ کے رسول کا کلام ہونا ہے۔ مثلاً نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ”البينة على المدعى واليمين على انكر“ ہے اس کے بارے میں تواتر سے معلوم ہے کہ یہ خبر رسول ہے اور یہ (علم ضروری) ہے۔ پھر اس کے خبر رسول ہونے سے اس بات کا علم ہوا کہ مدعی پر بیئہ واجب ہے۔ اور یہ (علم) استدلالی ہے۔

ترجمہ اقواء فان قيل هذا الخية اعتراض شارح کے قول ”فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق المجازم الثابت“ پر ہے کہ ایسا علم جو مذکورہ اوصاف کا حامل ہو یعنی جو یقین کے معنی میں ہو۔ اسی خبر رسول سے حاصل ہوگا جو متواتر ہو اور اس صورت میں وہ خبر متواتر میں داخل ہوگی۔ خبر متواتر کی قسم اور خبر صادق کی دوسری قسم نہیں بنے گی۔ لہذا مصنف کا خبر صادق کی دو قسمیں قرار دینا صحیح نہیں ہے

قلنا الخية اعتراض مذکور کا جواب ہے کہ ہماری یہ بات کہ خبر رسول سے حاصل ہونے والا علم مذکورہ تین اوصاف کا جامع ہوتا ہے اس خبر رسول کے بارے میں ہے جس کا خبر رسول ہونا یقینی طور پر معلوم ہو۔ اور خبر رسول

ہونے کا علم کوئی تو اتر ہی میں منحصر نہیں ہے بلکہ خبر رسول ہونے کا علم تو اتر کے ذریعہ بھی ہوتا ہے اور براہ راست زبان رسالت مآب سے سنتے سے بھی ہوتا ہے۔ مثلاً جن صحابہ نے: المشافہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک سے کوئی ارشاد سنا انھیں اس ارشاد کے خبر رسول ہونے کا علم و یقین حاصل ہوا۔ اسی طرح خواب والہام کے ذریعہ بھی خبر رسول ہونے کا علم ہو سکتا ہے۔

اسی طرح بعض دفعہ اللہ تعالیٰ اپنے بعض بندوں کو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات کی بلاغت اور آپ کے کلام کے اسلوب کا ایسا ادراک عطا فرمادیتے ہیں کہ جس کے ذریعہ وہ خبر رسول کو یقینی طور پر پہچان لیتے ہیں جیسا کہ بعض ائمہ حدیث سے مروی ہے کہ محض اپنے ذوق سے حدیث صحیح کو غیر صحیح سے اور خبر رسول کو غیر خبر رسول سے ممتاز کر دیتے تھے البتہ اتنی بات ہے کہ تو اتر کے علاوہ کسی اور طریقے سے جس شخص کو کسی خبر کے خبر رسول ہونے کا علم ہوگا۔ اس کے لئے اگرچہ یہ خبر رسول مفید علم و یقین ہوگی، مگر یہ علم و یقین دوسرے پر حجت نہ بنے گا۔

قول: واما خبر الواحد الخ خبر رسول کے حکم میں دو جزا ہیں ایک یہ کہ خبر رسول مفید علم ہے دوسرے یہ کہ خبر رسول سے جو علم حاصل ہوتا ہے وہ استدلالی ہوتا ہے۔ تو پہلے جزء پر ایک سوال مقدر ہے کہ خبر واحد معنی جس میں تو اتر کے شرائط نہیں موجود ہیں وہ بھی خبر رسول ہی ہے اس کے باوجود وہ مفید علم نہیں بلکہ مفید ظن ہے۔ چہر باتن کا مطلقاً خبر رسول کو مفید علم کہنا کیسے صحیح ہوگا۔ شارح اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ خبر واحد اس بناء پر مفید علم نہیں ہے کہ اس کے خبر رسول ہونے میں شبہ ہے حتیٰ کہ اگر اس کا بھی خبر رسول ہونا معلوم ہو جائے مثلاً بایں طور کہ اس میں تو اتر کے شرائط پائے جانے کا علم ہو جائے تو وہ مفید علم ہی ہوگی۔ مفید ظن نہیں ہوگی۔

تولہ: فان قيل فاذا كان متواتراً الخ اس اعتراض کا تعلق خبر رسول کے حکم کے دوسرے جزء سے ہے۔ اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ جس خبر کا خبر رسول ہونا تو اتر کے ذریعہ معلوم ہوگا وہ متواتر ہوگی۔ اور جو خبر رسول زبان رسالت سے سنی گئی ہوگی۔ وہ حاشہ سمع سے تعلق رکھنے کی بناء پر محسوس ہوگی۔ اور چونکہ متواترات اور حسیات علم ضروری کے اقسام میں سے ہیں اس لئے ایسی خبر رسول سے حاصل ہونے والا علم ضروری ہوگا۔ استدلالی نہیں ہوگا۔ پس مصنف کا وہو یوجب العلم الاستدلالی کہنا صحیح نہیں۔

قلنا الخ یہ اعتراض سابق کا جواب ہے حاصل جواب یہ ہے کہ یہاں دو چیزیں الگ الگ ہیں۔ ایک تو کسی خبر کے خبر رسول ہونے کا علم ہے۔ دوسرے خبر رسول ہونے کے علم سے اس کے مضمون کے صادق ہونے کا علم ہے۔ ان میں اول ضروری ہے ثانی استدلالی ہے۔ مثلاً خبر رسول کے متواتر ہونے کی صورت میں علم ضروری اس کے خبر رسول ہونے کا ہے کیونکہ تو اتر کے ساتھ اسی بات کی خبر دینا ثابت ہے یعنی ایک ایسی جماعت جس کا متفق علی الکذب ہونا مادۃ محال ہے اس خبر کو قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کہہ کر روایت کرتی آئی ہے۔ لہذا اس کے مضمون کے صادق ہونے

کا علم تو وہ تو اتر سے نہیں حاصل ہوا کیونکہ مضمون کا صادق ہونا خبر متواتر کے لازم میں سے نہیں۔ مثلاً مسیلہ کذاب کا دعویٰ نبوت متواتر ہے اس کے باوجود اس دعویٰ کا مضمون کاذب ہے۔

اسی طرح زبان رسالت سے بالمشافہہ سنی گئی خبر میں اس کے الفاظ کا ادنا سا اور ان الفاظ کے کلام رسول ہونے کا علم ضروری ہے مگر اس کے مضمون کے صادق ہونے کا علم اس سے نہیں ہوتا۔ کیونکہ کسی سے بالمشافہہ کوئی خبر سننے سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس خبر کا مضمون صحیح ہو۔ مثلاً آپ سے زید نے براہ راست یہ بات کہی کہ آگ ایک ٹھنڈے مادہ کا نام ہے۔ تو براہ راست سننے کی وجہ سے آپ کو مذکورہ الفاظ کے کلام زید ہونے کا علم یقین ہوگا۔ مگر مضمون اس کا کاذب ہے۔ حاصل کلام یہ کہ تواتر کے ذریعہ یا براہ راست زبان رسالت سے سننے کی وجہ سے علم ضروری صرف ان متواتر الفاظ یا سننے گئے الفاظ کے خبر رسول ہونے کا ہوتا ہے۔

قولہ: والاسند لالی الخ اور علم استدلالی اس خبر رسول کے مضمون کے صادق ہونے کا ہے۔ مثلاً زبان رسالت البینۃ علی المدعی والیمین علی من انکر کو لیجئے کہ تواتر کے ذریعہ اس کے خبر رسول ہونے کا علم ہوا۔ اور یہ علم ضروری ہے۔ پھر اس کے خبر رسول ہونے سے اس بات کا علم ہوا کہ مدعی پر مبنیہ واجب ہے۔ اور یہ علم استدلالی ہے کیونکہ یہ علم استدلال کے بعد حاصل ہوا ہے بایں طور کہ کہا جاوے گا البینۃ علی المدعی خبر رسول ہے اور خبر رسول کا مضمون صحیح ہے۔ لہذا البینۃ علی المدعی کا مضمون (مدعی پر مبنیہ واجب ہے) صحیح ہے۔

فان قيل الخبر الصادق المفيد للعلم لا ينصرف في النوعين، بل قد يكون خبر الله تعالى وخبر الملك وخبر اهل الاجماع والخبر المقرون بما يرفع احتمال الكذب، كالخبر بقدر وم زيد عند تسارع قومه الى داره؛ قلنا المراد بالخبر خبر يكون سبب العلم لعامة الخلق بمجرد كونه خبراً مع قطع النظر عن القرائن المفيدة لليقين بدلالة العقل، فخير الله تعالى وخبر الملك انما يكون مفيداً للعلم بالنسبة الى عامة الخلق اذا وصل اليهم من جهة الرسول عليه السلام فحكمه حكم خبر الرسول، وخبر اهل الاجماع في حكم المتواتر، وقد يجاب بان الله لا يفيد بمجردة بل بالنظر الى الدلالة الدالة على كون الاجماع حجة، قلنا فكذلك خبر الرسول، ولذا جعل استدلالاً.

ترجمہ پھر اگر کہا جاوے کہ خبر صادق جو مفید علم و یقین ہو۔ دو ہی قسموں میں منحصر نہیں ہے بلکہ اللہ تعالیٰ کی خبر اور فرشتہ کی خبر اور اہل اجماع کی خبر اور وہ خبر جو ایسے قرائن کے ساتھ ہو جو کذب کا احتمال ختم کر دیں۔ مثلاً زید کی آمد کی خبر اس کے مکان کی طرف لوگوں کے دوڑتے ہوئے جانے کے وقت ایسے خبریں بھی مفید علم ہیں اہم یہ جواب دیں گے کہ مقسم الخبر الصادق میں خبر سے ہماری مراد وہ خبر ہے جو عقل کی رہنمائی سے یقین عطا

کرنیوالے قرآن سے قطع نظر کرتے ہوئے سمجھیں خبر ہونے کی وجہ سے عامۃ الخلق کے لئے سبب علم ہو پس اللہ تعالیٰ کی خبر یا فرشتہ کی خبر عامۃ الخلق کے لئے اسی وقت سبب علم ہو گی کہ جب عامۃ الخلق کو رسول علیہ السلام کے توسط سے پہنچے گی اور اس صورت میں اس کا حکم خبر رسول کا ہو گا۔ اور اہل اجماع کی خبر متواتر کے حکم میں ہے اور بعض دفعہ یہ بھی جواب دیا جاتا ہے کہ وہ اہل اجماع کی خبر محض خبر ہونے کی وجہ سے مفید علم نہیں ہے بلکہ ان دلائل کے اعتبار سے (مفید علم ہے) جو اجماع کے حجت ہونے پر دلالت کرتے ہیں۔ ہم کہیں گے پھر تو اسی طرح خبر رسول بھی ہے اور اسی وجہ سے (اس سے حاصل ہونے والا علم) استدلالی قرار دیا گیا۔

تشریح قولہ فان قيل الخ حاصل اعتراض یہ ہے کہ خبر صادق جو سبب علم ہو۔ دوسری قسم خبر متواتر اور خبر رسول میں منحصر نہیں بلکہ اس کے علاوہ بھی کچھ خبریں سبب علم ہوتی ہیں۔ جیسے خبر اللہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کوہ طور پر حضرت موسیٰ علیہ السلام کو اور شبیحہ معراج میں جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو جو کچھ خبر دی۔ اس خبر سے ان دونوں مقدس ہستیوں کو اس کے مضمون کا علم ولیقین حاصل ہوا۔ اسی طرح فرشتہ کی خبر بھی سبب علم ہے کیونکہ حضرت جبرائیل علیہ السلام حضرات انبیاء کو جو بھی خبر دیتے تھے اس خبر سے ان انبیاء کو علم ولیقین حاصل ہوتا تھا۔ اسی طرح سے وہ خبر واحد جس کے ساتھ اس کی سہائی پر دلالت کرنے والا اور احتمال کذب کو زائل کرنے والا قرینہ بھی ہو۔ وہ بھی سبب علم ہے۔ مثلاً زید جج کے لئے گیا تھا۔ یہ بات آپ کو معلوم ہے اور اب حجاج کی واپسی کا زمانہ ہے۔ آپ نے لوگوں کو زید کے مکان کی طرف دوڑتے ہوئے جاتے دیکھ کر ایک شخص سے پوچھا کہ یہ لوگ کہاں بھاگے چلے جا رہے ہیں اس نے آپ کو خبر دی کہ زید سفر جج سے واپس آگیا۔ اس سے ملنے جا رہے ہیں۔ تو اگرچہ یہ خبر واحد ہے مگر مذکورہ قرآن کی وجہ سے اس خبر واحد سے بھی آپ کو اس کے مضمون یعنی زید کی آمد کا یقین ہو جائے گا۔ اسی طرح اہل اجماع کی خبر بھی مفید علم ہے۔ الغرض اس خبر صادق کو جو مفید علم ہے خبر متواتر اور خبر رسول میں منحصر کرنا صحیح نہیں ہے۔

قولہ المفید للعلم۔ یہ قید اس لئے لگائی کہ جو خبر صادق مفید علم ہے وہی دو قسموں میں منحصر ہے۔ مطلق خبر صادق چاہے مفید علم ہو یا نہ ہو دوسری قسموں میں منحصر نہیں ہے۔ مثلاً زید کا انتقال ہو گیا اور اس انتقال کی خبر آپ کو ایک ایسا شخص دیتا ہے جس کی کذب بیانی مشہور ہے تو باوجودیکہ اس کی یہ خبر صادق ہے مگر کفر بھی آپ کو یقین نہیں آئے گا۔ معلوم ہوا کہ بعض خبر صادق ایسی بھی ہوتی ہے جو مفید علم نہیں ہوتی۔ اور جو خبر صادق مفید علم ہوتی ہے وہ دو قسموں میں منحصر ہے۔

قولہ: الخبر المقرون۔ یہاں خبر سے خبر واحد مراد ہے۔ کیونکہ خبر متواتر تو بغیر کسی قرینہ کے بھی مفید علم ہے۔

قولہ: اهل الاجماع۔ امت محمدیہ کے علماء مجتہدین کا کسی حکم شرعی پر اتفاق کر لینا اجماع کہلاتا ہے اور قرآن و حدیث متواتر سے یہ بات ثابت ہے کہ جس بات پر مجتہدین امت اتفاق کر لیں وہ حق ہے۔

قولہ: کا خبر بقدر وہم زید الخ یہ اس خبر واحد کی مثال ہے جو مقرون بالقرائن ہونے کی وجہ سے مفید علم ہے۔ بعض لوگوں نے اس مثال کو صحیح تسلیم نہیں کیا اور کہا کہ یہ خبر مفید یقین نہیں ہوگی کیونکہ یہ احتمال بھی ذہن میں آسکتا ہے کہ شاید کسی نے ازراہ مذاق غلط طور پر زید کی آمد کی خبر مشہور کی ہو اور مشتاقان دید اس خبر پر اعتماد کر کے دوڑ پڑے ہوں۔ بعض لوگوں نے ایسی خبر واحد کی جو مقرون بالقرائن ہونے کے سبب مفید علم ہو۔ اس سے زیادہ واضح مثال پیش کی ہے۔ وہ یہ کہ مثلاً زید کا کافی دنوں سے صاحب فراش ہونا، اور موت وزیست کی کشمکش سے دوچار ہونا آپ کو پہلے سے معلوم ہو۔ اس حالت میں اس کے گھر میں عورتوں بچوں کے رونے اور نوحہ کرنے کی آواز سن کر اور دروازے پر لوگوں کی بھیڑ اور تجہیز و تکفین کا سامان دیکھ کر کسی سے پوچھیں کہ بھی یہ کیا بات ہے اور وہ شخص کہے کہ زید کا انتقال ہو گیا ہے تو اس خبر واحد سے اس کے مضمون یعنی زید کی موت کا مذکورہ قرائن کی وجہ سے آپ کو یقین ہو جائے گا۔

فائدہ: جو خبر واحد ایسے قرائن پر مشتمل ہو جو اس خبر کی سچائی پر دلالت کرنے والے ہیں۔ جہور کے نزدیک مفید علم و یقین نہیں ہے۔ بلکہ ظن قوی کا فائدہ دیتی ہے اور نظام معتزلی اور امام الحرمین اور حجتہ الاسلام ابو حامد الغزالی کے نزدیک علم و یقین کا فائدہ دیتی ہے شارح کا بھی یہی مذہب ہے۔ جیسا کہ اعتراض مذکور کے جواب میں شارح کے قول مع قطع النظر عن القرائن المفیدۃ للیقین سے معلوم ہوتا ہے۔

قولہ: قلنا المراد بالخبر الخ یہ اعتراض سالیح کا جواب ہے محال جواب یہ ہے کہ مفید علم خبر صادق کا خبر متواتر اور خبر الرسول میں حصر صحیح ہے اور خبر واحد مقرون بالقرائن قسم سے خارج ہے۔ باقی اللہ کی خبر فرشتہ کی خبر اہل اجماع کی خبر مذکورہ دونوں قسموں میں سے کسی ایک میں داخل ہے اس لئے کہ مقسم یعنی اس خبر صادق میں جو مفید علم ہو خبر سے مراد وہ خبر ہے جو قرائن سے قطع نظر کرتے ہوئے محض خبر ہونے کی وجہ سے عامۃ الخلق کے لئے سبب علم ہو اور اس صورت میں خبر صادق کی خبر متواتر اور خبر الرسول بھی دو قسمیں ہوں گی کیونکہ خبر واحد تو اس بناء پر مقسم سے خارج ہو جائے گی کہ وہ محض خبر ہونے کی وجہ سے مفید علم نہیں بلکہ ان قرائن کی وجہ سے مفید علم ہے جو اس کی سچائی پر دلالت کرنے والے ہیں اور اللہ تعالیٰ کی خبر اور فرشتہ کی خبر اس بناء پر خارج ہو جائے گی کہ یہ عامۃ الخلق کے لئے براہ راست سبب علم نہیں۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ اور فرشتہ عامۃ الخلق سے براہ راست ہم کلام نہیں ہوتے، ہاں اللہ تعالیٰ کی خبر اور فرشتہ کی خبر جب رسول کے واسطے سے عامۃ الخلق کو پہنچے گی تو اس وقت ان کے لئے مفید علم ہوگی۔ مگر اس صورت میں وہ اللہ کی خبر یا فرشتہ کی خبر نہیں کہلائے گی بلکہ خبر الرسول کہلائے گی۔ رہی اہل اجماع کی خبر تو وہ بھی کوئی علیحدہ قسم نہیں بلکہ خبر متواتر کے حکم میں ہے کیونکہ جس طرح خبر متواتر ایک ایسی کثیر جماعت کی خبر ہوتی ہے جن کا اتفاق علی الکذب عاۃً محال ہے اسی طرح اہل اجماع کی خبر ہے کہ وہ بھی ایسے لوگوں کی خبر ہے جن کو جھٹلایا نہیں جاسکتا۔ فرق صرف اتنا ہے کہ خبر متواتر میں خبر کی سچائی کا یقین بدیہی ہے اور اہل اجماع کی خبر میں خبرین یعنی مجتہدین امت کی سچائی کا یقین استدلالی ہے دلیل سے

حاصل ہوا ہے اور وہ دلیل حدیث لا تجتمع امتی علی الضلالة ہے۔

قولہ: وقد یجاب عنہ ای عن النقص بخبر اہل الاجماع انہ اہل اجماع کی خبر سے جو نقص وارد ہوا تھا کہ یہ بھی مفید یقین ہے لہذا اس خبر صادق کو جو مفید علم و یقین ہے دو ہی قسموں میں منحصر کرنا صحیح نہیں ہے۔ اس کا ایک جواب تو اوپر گزر چکا کہ اہل اجماع کی خبر مستقل قسم نہیں بلکہ خبر متواتر میں داخل ہے اور بعض لوگوں نے یہ جواب دیا کہ اہل اجماع کی خبر مقسم ہی سے خارج ہے کیونکہ مقسم وہ خبر صادق ہے جو صرف قرائن ہی نہیں بلکہ قرائن و دلائل دونوں سے قطع نظر کرتے ہوئے محض خبر ہونے کی وجہ سے عامۃ الخلق کے لئے سبب علم ہے اور اہل اجماع کی خبر ان دلائل کی وجہ سے مفید علم ہے جو اجماع کے حجت ہونے پر دلالت کرتے ہیں۔ مثلاً نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد "لا تجتمع امتی علی الضلالة" غلط بات پر میری امت کا اجماع نہیں ہو سکتا یعنی جس بات پر میری امت اجماع و اتفاق کرے وہ حق اور صحیح ہے۔

قولہ: وكذا لا یخبر الرسول انہ شارح مذکورہ جواب کو رد فرما رہے ہیں۔ حاصل اس کا یہ ہے کہ خبر الرسول بھی محض خبر ہونے کی وجہ سے مفید علم نہیں بلکہ اس دلیل کی وجہ سے مفید علم ہے کہ وہ ایسی ذات کی خبر ہے جس کی رستائے معجزہ سے ثابت ہے۔ اسی بناء پر اس سے حاصل ہونے والا علم استدلالی قرار دیا گیا تو اگر تمہارا یہ جواب صحیح مان لیا جائے کہ اہل اجماع کی خبر اس بناء پر مقسم سے خارج ہے کہ وہ محض خبر ہونے کی وجہ سے نہیں بلکہ اجماع کے حجت ہونے پر دلالت کرنے والے دلائل کی وجہ سے مفید علم ہے تو خبر الرسول کو بھی خارج کرنا پڑے گا۔ حالانکہ وہ خارج نہیں تو اس سبب اہل اجماع کی خبر بھی مقسم سے خارج نہیں ہوگی بلکہ مقسم میں داخل ہو کر خبر متواتر کے حکم میں ہوگی جیسا کہ پہلے جو آپس میں غرض کیا گیا ہے۔ یہ شارح کے رد کا حاصل تھا۔ لیکن امر واقعہ یہ ہے کہ شارح نے صاحب جواب کا مطلب سمجھا نہیں۔ جواب دینے والے کا مقصد اہل اجماع کی خبر کو مقسم سے خارج کرنا نہیں بلکہ اس کو متواتر کے سمجھائے خبر الرسول میں داخل کرنا ہے۔ وہ اس طرح کہ اہل اجماع کی خبر اس دلیل کی وجہ سے مفید علم ہے جو اجماع کے حجت ہونے پر دلالت کرتی ہے۔ اور اجماع کے حجت ہونے پر دلیل خبر الرسول لا تجتمع امتی علی الضلالة ہے اس بناء پر اہل اجماع کی خبر خبر الرسول کے حکم میں ہوئی۔

وَأَمَّا الْعَقْلُ وَهُوَ قُوَّةُ النَّفْسِ بِهَا تَسْتَعِدُّ لِلْعُلُومِ وَالْأَدْرَاكَاتِ وَهُوَ الْمَعْنَى بِقَوْلِهِمْ غَرِيزَةٌ لِيَتَّبِعَهَا الْعِلْمُ بِالْأَشْيَاءِ وَرِيَاةٌ عِنْدَ مَلَائِكَةِ الْأَلْوَانِ وَتَقِيلُ جَوْهَرًا تَدْرِكُ بِهِ الْغَائِبَاتِ بِالْوَسْطِ وَالْمَحْسُوسَاتِ بِالشَّاهِدَةِ۔

ترجمہ اور بہر حال عقل اور وہ عقل انسان کی وہ قوت ہے جس کی وجہ سے وہ علوم و ادراکات (نظریہ کی استعداد رکھتا ہے اور یہی مراد ہے ان کے (اس قول سے) کہ عقل وہ فطری قوت ہے جس کے نتیجہ میں آلات ادراک کی درستگی کے وقت (بعض ضروریات کا علم ہوتا ہے، اور بعض لوگوں کی طرف سے) کہا جاتا ہے (کہ عقل)

ایسا جو ہر ہے جس کے ذریعہ (حواس سے) غائب چیزوں کا دلائل اور تعریفات سے اور محسوسات کا مشاہدہ سے ادراک ہوتا ہے۔

تشریح

قولہ اما العقل الخ عقل کا اطلاق حکماء کی اصطلاح میں عقول عشرہ پر ہوتا ہے جو ان کے بقول جو ہر مجرّد قدیمہ ہیں اور اللہ تعالیٰ کے حکم سے عالم میں مؤثر ہیں۔ ان کا جسم سے تعلق نہیں ہے۔ نیز ان کے بقول شریعت کی زبانی میں یہی ملائکہ مقربین ہیں اور عقل عاشر جسے عقل فعال کہتے ہیں جبرائیل ہے جو عالم عناصر کا انتظام سنبھالتا ہے۔ مگر یہاں عقل سے عقل مذکور مراد نہیں بلکہ عقل نظری مراد ہے۔ جس کو قوت نظریہ اور قوت علمیہ بھی کہتے ہیں۔ ہم طالب علم کی پہلو کے لئے ایک مثال سے سمجھا رہے ہیں۔ اولاً یہ جان لیجئے کہ کسی چیز کا دوسری چیز میں اثر انداز ہونا اور اس میں تبدیلی پیدا کر دینا تاثر و تغیر اور فعل کہلاتا ہے اور دوسرے کے اثر کو قبول کرنا تاثر و تغیر و انفعال کہلاتا ہے۔ دوسری بات یہ یاد رکھیے کہ مبداء کسی چیز کی علت کو کہتے ہیں۔ اس تمہید کے بعد مثال لیجئے کہ جب آپ کسی برتن میں پانی ڈال کر اسے آگ پر رکھ دیتے ہیں تو آگ اس پانی میں تاخیر کرتی ہے۔ اور اس کی کیفیت میں تبدیلی پیدا کر دیتی ہے اور اس کی طبعی برودت کو زائل کر کے حرارت کے ساتھ متصف کر دیتی ہے۔ آگ کے اس عمل کو تاثر و تغیر اور فعل کہیں گے۔ اس کے برعکس اگر آپ آگ پر پانی ڈال دیں تو وہی آگ پانی سے متاثر ہو کر بجھ جاتی ہے اور اپنی طبعی حرارت کھو بیٹھتی ہے۔ یہ آگ کا تاثر و تغیر و انفعال ہے۔ معلوم ہوا کہ آگ میں ایک ایسی قوت ہے جو کسی وقت میں تاثر و تغیر یعنی دوسری چیز میں اثر انداز ہونے اور اس میں تبدیلی و انقلاب برپا کرنے کا مبداء اور علت ہوتی ہے اور کبھی تاثر و انفعال یعنی دوسرے کا اثر قبول کرنے کا مبداء اور علت ہوتی ہے۔ بالکل اسی طرح انسان میں ایک قوت ہے جو مبداء تاثر و تغیر بھی ہے اور مبداء تاثر و انفعال بھی ہے۔ تو وہ قوت اس حسیّت سے کہ کمال علم کیسا متصف ہو سکے عالم بالائی قوتوں سے متاثر ہوتی ہے یعنی واجب الوجود کی طرف سے یا بقول فلاسفہ عقل فعال کی طرف سے اس پر علم کا جو فیضان ہوتا ہے اس کو قبول کرتی ہے۔ عقل نظری یا قوت نظریہ کہلاتی ہے اور وہی قوت اس حسیّت کے کہ جسم میں تاثر و تغیر کا کام کرتی ہے عقل عملی اور قوت علمیہ کہلاتی ہے جیسے بڑھی لکڑی میں عمل تاثر و تغیر کرتا ہے کہ کبھی اسے کرسی کی شکل دیتا ہے کبھی میز اور کبھی کوئی اور شکل دیتا ہے۔ گویا جسم قوت علمیہ کے لئے بمنزلہ مادہ ہے جس میں وہ اپنا عمل تاثر انجام دیتی ہے۔ اور اسی قوت علمیہ کی بدولت مختلف صنعتیں و حرفتیں وجود میں آتی ہیں۔

پھر عقل نظری کے چار مراتب ہیں اور ان چار مراتب کے اعتبار سے اس کے چار نام ہیں پہلا مرتبہ استعداد محض کا ہے یعنی اس درجہ میں نفس ہر طرح کے علوم سے بالفعل خالی ہوتا ہے۔ البتہ علوم کو قبول کرنے کی استعداد ہوتی ہے جیسا کہ نوموود بچے میں یہ بات پائی جاتی ہے اس درجہ میں عقل نظری عقل ہولانی کہلاتی ہے اس نام کے ساتھ موسوم ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ہر چیز کا پہلا ہیونی بھی بالفعل ہر صورت سے خالی ہوتا ہے مگر صورت کو قبول کرنے کی استعداد رکھتا ہے۔ دوسرا مرتبہ یہ ہے کہ ضروریات بالفعل حاصل ہوں اور ان ضروریات کے ذریعہ نظریات کو

حاصل کرنے کی استعداد ہو۔ اس درجہ میں قوت نظریہ عقل بالملکہ کہلاتی ہے۔ کیونکہ ضروریات سے نظریات کو حاصل کرنے کا ملکہ یعنی استعداد حاصل ہے۔

تیسرا درجہ یہ ہے کہ خزانہ خیال میں نظریات اس طرح جمع ہوں کہ نفس چاہے بغیر از سر نو نظر و فکر کی حاجت کے محض التفات سے ان کے استحضار پر قادر ہو۔ قوت نظریہ کو اس درجہ میں عقل بالفعل کہتے ہیں۔ چوتھا درجہ یہ ہے کہ نظریات ہمہ وقت نفس کے پاس حاضر ہوں۔ ان کے استحضار کی ضرورت ہی نہ پڑے، جب قوت نظریہ اس مقام کو پہنچ جاتی ہے تو اسے عقل مستفاد کہتے ہیں۔ اس تقریر سے آپ کو معلوم ہوا ہوگا کہ تندر جہ بالا چاروں نام عقل نظریہ یعنی قوت نظریہ کے ہیں مگر قوت نظریہ کے ساتھ نفس متصف ہوتا ہے اس بناء پر بعض لوگوں نے مذکورہ ناموں کے ساتھ نفس ہی کو موسوم کیا ہے۔ چنانچہ امام رازی رحمۃ اللہ علیہ نے شرح مواقف میں عقل نظریہ کے مراتب بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ نفس اگر بالفعل تمام علوم سے خالی ہو اور علوم کو قبول کرنے کی استعداد رکھتا ہو تو اس حالت میں نفس کو عقل سہولانی کہیں گے اور اگر نفس علوم سے خالی نہیں ہے بلکہ ضروریات بالفعل اس کو حاصل ہیں تو اس حالت میں اسے عقل بالملکہ کہیں گے۔ اور اگر نظریات بھی حاصل ہیں مگر حاضر نہیں ہیں البتہ نفس کو محض التفات اور توجہ کے ذریعہ ان کے استحضار پر قدرت ہے تو اس حالت میں اسے عقل بالفعل کہیں گے اور اگر نظریات حاصل ہیں اور حاضر بھی ہیں غائب ہوتے ہی نہیں کہ ان کے استحضار کی ضرورت پیش آئے تو اس حالت میں اسے عقل مستفاد کہیں گے۔ شیخ بوعلی ابن سینا نے بھی کتاب "المبدأ والمعاد" میں اس کے موافق بات کہی ہے کہ نفس عقل بالملکہ ہوتا ہے پھر عقل بالفعل ہوتا ہے پھر عقل مستفاد ہوتا ہے۔

قولہ دھو قوۃ للنفس الخ یہ عقل نظریہ کی تعریف ہے عقل نظریہ کی تعریف بعض لوگوں نے جوہر سے کی ہے۔ اور بعض لوگوں نے لفظ قوت اور صفت سے کی ہے جو عرض ہے اس لئے اس تعریف کے اعتبار سے عقل عرض ہے اور راجع یہی ہے۔ پھر عقل نظریہ کی تعریف لوگوں نے مختلف الفاظ میں کی ہے۔ مگر سب کا حاصل ایک ہی ہے۔ ہم بالترتیب پانچ تعریفات ذکر کر کے ان کا وجہ اتحاد بھی تحریر کرتے ہیں۔ پہلی تعریف جس کو شارح نے ذکر کیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ عقل نظریہ نفس کی وہ قوت ہے جس کی وجہ سے اس کے اندر نظریہ علوم کو قبول کرنے اور مخفی صلاحیتوں کو بروئے کار لانے کی استعداد پیدا ہوتی ہے۔ دوسری تعریف جس کو شارح نے اپنے قول "دھو المعنی بقولہم غریزۃ یتبعھا العلم بالضروریات" سے نقل کیا مشہور مفکر حث بن اسد محاسبی کی ہے۔ جن کی پیدائش حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ کے عہد میں اور وفات ۳۴۷ھ میں ہوئی ہے اور اکابر صوفیاء میں سے ہیں۔ اس تعریف کا حاصل یہ ہے کہ عقل ایک ایسی نظریہ قوت ہے جس کے نتیجے میں بعض ضروریات کا علم بالفعل ہوتا ہے۔ یہی تعریف اصل ہے پہلی تعریف اس کا نتیجہ ہے اس لئے کہ جب ضروریات کا علم بالفعل ہوگا تو لازمی طور پر ان ضروریات سے نظریات کو حاصل کرنے کی استعداد پیدا ہوگی۔ شارح رحمۃ اللہ علیہ نے اسی بناء پر اپنے قول "دھو المعنی بقولہم غریزۃ الخ" سے دونوں تعریفوں کا حاصل

ایک قرار دیا آپ دونوں تعریفوں کے الفاظ جمع کر کے ایک ہی تعریف قرار دینے کے لئے یوں بھی کہہ سکتے ہیں "ہو قوۃ غریزة للنفس یتبعها العلم بالضروریات وتستعد النفس بها ای بتلك الضروریات للعلوم والادراکات" یعنی عقل انسان کی وہ فطری قوت ہے جس کے نتیجہ میں ضروریات کا علم بالفعل ہوتا ہے اور ان ضروریات سے انسان میں علوم نظریہ کو قبول کرنے کی استعداد پیدا ہوتی ہے اور مراتب کے لحاظ سے عقل اس معنی میں عقل بالملکہ کہلاتی ہے اس لئے یہ عقل بالملکہ کی تعریف ہوئی۔

تیسری تعریف یہ ہے کہ عقل بعض بدہیات کے علم کو کہتے ہیں یہ تعریف بھی دوسری تعریف کی فرع ہے کیونکہ بدہیات کا علم اسی فطری قوت کے نتیجہ میں حاصل ہوتا ہے جس کو دوسری تعریف میں عقل قرار دیا گیا ہے۔

چوتھی تعریف یہ ہے کہ عقل وہ علوم ہیں جو روزمرہ کے احوال و تجربوں سے حاصل ہوں کیونکہ تجربہ کار اور آزمودہ کار ہی کو عاقل کہا جاتا ہے نا تجربہ کار کو توغبی اور جاہل کہا جاتا ہے۔ اس معنی میں عقل کو عقل معاشی بھی کہا جاتا ہے جو بڑھاپے میں کامل ہوتی ہے۔ یہ تعریف دوسری اور تیسری تعریف کی فرع ہے کیونکہ عقل بالمعنی الثانی یعنی قوت فطری کے نتیجہ میں عقل بالمعنی الثالث یعنی علوم بدہیہ حاصل ہوتے ہیں و علوم بدہیہ سے تجربوں کا علم ہوتا ہے

پانچویں تعریف یہ ہے کہ عقل سے مراد یہ ہے کہ قوت فطری اس قدر قوی ہو جائے کہ امور کے عواقب پر اس کی نظر ہو اور لذت دنیا کی طرف داعی شہوت کا ازالہ کر سکے۔ یہ تعریف بھی دوسری تعریف کا ثمرہ اور فائدہ ہے۔ اور تعریف الشی ثمرۃ کثرت سے واقع ہے مثلاً کہا جاتا ہے کہ علم خوف خدا کا نام ہے۔ حالانکہ خوف خدا علم کی حقیقت نہیں بلکہ علم کا ثمرہ اور فائدہ ہے۔ خلاصہ کلام یہ کہ دوسری تعریف ہی اصل ہے یعنی عقل ایک فطری قوت ہے ہائی تعریفیں اس کا نتیجہ یا ثمرہ ہیں۔

پھر جاننا چاہیے کہ عقل کی مذکورہ اقسام میں سے اول و دوم اور سوم فطری اور طبعی ہیں۔ دوم تو اس لئے کہ وہ نام ہی ہے فطری قوت کا۔ اور اول اس لئے کہ وہ دوم میں داخل ہے جیسا کہ دونوں تعریفوں کے الفاظ جمع کر کے میں نے ایک تعریف قرار دے دی ہے۔ اور سوم اس لئے فطری ہے کہ وہ بدہیات کے علم کا نام ہے اور بدہیات کا علم فطری ہوتا ہے اور تو خیر الذکر دو قسمیں کسی ہیں جسے سمجھی جاتے ہیں۔ اسی لئے حضرت علی رضی اللہ عنہ کا ارشاد ہے۔

رأیت العقل عقلین فمطبوع ومسموع

ولا ینفع مسموع اذا لم یکن مطبوع

کمالا تنفع الشمس وضوء العین متنوع

میرے خیال میں عقلیں دو طرح کی ہوتی ہیں ایک فطری اور دوسری کسی اور جب تک فطری عقل نہ ہو کسی عقل مفید نہیں جس طرح آنکھ کی روشنی کے بغیر آفتاب کی روشنی مفید نہیں۔

ترجمہ

قولہ: قوت کا اطلاق کبھی جاندار کی اس صفت پر ہوتا ہے جس کی وجہ سے وہ افعال شاقہ یعنی مشقت طلب کا دل کو انجام دے پاتا ہے اس صفت کے مقابلہ میں جو صفت ہوتی ہے یعنی جس کی وجہ سے افعال شاقہ کو انجام دینے سے عاجز ہوتا ہے اس پر لفظ ضعف کا اطلاق ہوتا ہے اور کبھی قوت کا اطلاق شی کی اس صفت پر ہوتا ہے جو مبدأ فعل والفعال اور مبدأ تغیر و تغیر ہے یہاں قوت سے یہی معنی مراد ہیں اور اما العقل سے متعلق حاشیہ میں اس کی وضاحت گزر چکی ہے۔

قولہ: للنفس۔ فلاسفہ کے نزدیک نفس سے مراد وہ جو ہر مجرّد عن المادہ ہے جو جسم سے جدا اور باہر ہے اسی وجہ سے اسے جو ہر مفارق بھی کہتے ہیں مابینہ جسم سے باہر رہتے ہوئے جسم کے ساتھ تدبیر و تصرف کا خلق رکھتا ہے مثلاً آپ کے منہ کی طرف کوئی دھول مٹی پھینکے تو آنکھ فوراً جھپک جاتی ہے۔ بچاؤ کی یہ تدبیر نفس کرتا ہے۔ اسی طرح سے ایک آدمی کسی خوبصورت بچے کو لچائی ہوئی نظروں سے دیکھ لیتا ہے تو بچہ دودھ پینا چھوڑ دیتا ہے مسلسل تڑپ رہتا ہے یہ دیکھنے والے کے نفس کا تصرف ہے جس کو نظر لگنا کہتے ہیں۔

اور متکلمین اہل اسلام میں سے بعض حضرات نفس سے انسان کی وہ صفت مراد لیتے ہیں جو غضب اور شہوت کو جامع ہے۔ اہل تصوف پر یہی استعمال غالب ہے کیونکہ وہ نفس سے وہ قوت مراد لیتے ہیں جو صفات مذمومہ کو سمیٹنے والی ہے اسی بناء پر وہ نفس سے جہاد کرنیکی ترغیب دیتے ہیں۔ حدیث شریف ”اعدی عدو قلّ نفس المستی بین جنبین“ میں بھی نفس سے یہی معنی مراد ہیں۔ حدیث کا ترجمہ یہ ہے کہ تیرا سب سے بڑا دشمن تیرا نفس ہے اور جہور اہل شرع کا پسندیدہ قول جو متأخرین اشاعرہ کے نزدیک معتدّیہ ہے کہ نفس ایک امر لطیف غیر مادی اور روحانی ہے وہی مدبر کل عالم اور احکام شرعیہ اور جزاء و سزا کا مخاطب اور آنا و آنت وغیرہ کا مصداق ہے وہی انسان حقیقی ہے۔ کتاب میں لفظ نفس سے یہی معنی مراد ہیں اسی وجہ سے ہم نے اس کا ترجمہ لفظ انسان سے کیا ہے۔ یہ جسم مادی اس کے لئے مرکب اور سواری ہے حقیقی انسان نہیں ہے اس بنا کو ایک مثال سے سمجھئے کہ راشد نامی ایک شخص کی موت واقع ہو گئی۔ ابھی اس کی لاش دفنالی بھی نہیں گئی بلکہ گھر ہی میں رکھی ہے پھر بھی کہا جاتا ہے کہ راشد کا انتقال ہو گیا اور حال ہو گیا رحلت فرما گئے۔ رفیق اعلیٰ سے حائلے وغیرہ وغیرہ۔ ظاہر ہے کہ جسم مادی کا انتقال و ارتحال ہوا نہیں وہ تو گھر میں ہی موجود ہے معلوم ہوا کہ راشد یہ جسم مادی نہیں تھا بلکہ اس جسم مادی میں کوئی اور چیز تھی جس کو راشد کہا جاتا تھا۔

پھر یہی نفس جو انسان حقیقی ہے مختلف احوال و اوقات میں مختلف ناموں کے ساتھ موسوم ہوتا ہے اگر امر الہی کے تحت وہ ساکن رہے، شہوات سے مسلسل معارضہ اور مقابلہ آرائی کرتے رہنے سے اضطراب زائل ہو جائے۔ الہی احکام کی تعمیل میں کسی قسم کی کوئی گرانی و اضطراب اور پس و پیش نہ رہے تو نفس مطمئنہ ہے جس کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے ”یا ایہا النفس المطمئنة ارجعی الی ربک راضیة مرضیة فادخلی فی عبادی وادخلی جنتی“

اور اگر امر الہی کے تحت سنا کن نہ رہے بلکہ امر الہی کے خلاف شہوت موجود ہونے کی وجہ سے قدرے اضطراب اور پس و پیش ہو مگر نفس اس شہوت کو دفع کرتا ہے اور اس سے معارضہ کرتا ہے۔ مثلاً نماز کا وقت ہے خواہش یہ ہو رہی ہے کہ سو جائیں اور نماز نہ پڑھیں، مگر نفس اس خواہش سے معارضہ کرتا ہے کہ نہیں، یہ غلط بات ہے تو اس وقت نفس بڑھتا ہے۔ یہ بھی محمود ہے۔ کیونکہ باہوی تعالیٰ نے اپنے بزرگ کلام میں اس کی قسم کھائی ہے۔ چنانچہ فرمایا "لا اقسمة بالنفس اللوامة" (اس میں لازائد ہے) اور ظاہر ہے قسم باعظمت اور محمود ہی شی کی کھائی جاتی ہے۔

اور اگر امر الہی کے تحت نہ تو ساکن رہے اور نہ امر الہی کے خلاف شہوت سے معارضہ کرے بلکہ بے ہوش و چرماقتانہ شہوت کی تعمیل کر لے تو نفس امارہ ہے۔ یہ مذموم ہے جیسا کہ ارشاد ربانی ہے "ان النفس لا مارة بالسوء"

قولہ للعلوم والادراکات۔ علوم و ادراکات ہر ایک سے اگر تصورات اور تصدیقات دونوں مراد ہیں تو ادراکات کا عطف علوم پر عطف احد المرادین علی الاخر کے قبیل سے ہوگا۔ اور اگر علوم سے فقط تصدیقات مراد ہیں تو ادراکات سے تصورات مراد ہوں گے۔ بہر صورت تصورات و تصدیقات سے نقطہ نظری تصورات اور تصدیقات مراد ہیں اور حاصل تعریف یہ ہوگا کہ عقل اس قوت کا نام ہے جس کی وجہ سے نفس کو نظری تصورات و تصدیقات کے قبول کرنے کی استعداد حاصل ہوتی ہے اور مراتب عقل کے لحاظ سے یہ قوت عقل بالملکہ ہے۔ اور بعض لوگوں نے علوم و ادراکات کو بدایت اور نظریات کے اعتبار سے عام رکھا اس صورت میں حاصل تعریف یہ ہوگا کہ عقل اس قوت کا نام ہے جس کی وجہ سے نفس علوم ضروریہ و نظریہ کے قبول کرنے کی استعداد حاصل ہو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ بالفعل وہ ضروریات و نظریات دونوں سے خالی ہے دونوں کو قبول کرنے کی صرف استعداد موجود ہے اور مراتب عقل کے بیان میں آپ کو معلوم ہی ہو چکا ہے کہ عقل کو استحضار کے درجہ میں عقل ہیولانی کہتے ہیں۔ لہذا اس تقدیر پر یہ تعریف عقل ہیولانی کی ہوگی، پھر شارح "کا اپنے قول" وهو المعنى بقول غریزة الخ سے دونوں تعریفوں کا حاصل ایک قرار دینا صحیح نہ ہوگا۔ کیونکہ دوسری تعریف میں بعض ضروریات کا علم بالفعل حاصل ہونا بتایا گیا ہے اور اس درجہ میں عقل کو عقل بالملکہ کہتے ہیں اس لئے میرے نزدیک بہتر یہ ہے کہ علوم و ادراکات سے صرف نظریات مراد ہوں تاکہ حسب تشریح سابق دونوں تعریفوں کا حاصل ایک قرار پائے۔ نیز اس وجہ سے بھی کہ احکام شرعیہ کی تکلیف کا مدار بھی عقل بالملکہ پر ہے۔

قولہ: وهو المعنى یعنی دونوں تعریفوں کا حاصل ایک ہے۔ المعنى یعنی عنایہ بمعنی ارادہ کرنا اسم مفعول ہے۔ اس کا ترجمہ مراد اور مقصود سے کیا جاتا ہے۔

قولہ: العلم بالضروریات۔ ضروریات سے بعض ضروریات مراد ہیں مثلاً واجب کے واجب ہونے، محال کے محال ہونے اور ممکن کے ممکن ہونے کا علم، کیونکہ انسان بعض دفعہ بعض ضروریات کے علم سے خالی ہوتا ہے اس کے باوجود وہ عاقل ہوتا ہے۔ معلوم ہوا کہ کل ضروریات کا علم بالفعل ہونا ضروری نہیں۔

قولہ: عند سلامة الآلات، آلات ادراک یعنی حواس کی سلامتی ضروری ہے کیونکہ ہزار عقل سہی، مگر سداقی حواس کے بغیر علم حاصل نہ ہوگا۔ مثلاً سو یا ہوا شخص عاقل ہے مگر بحالت نوم حواس کے محفل ہونے کی وجہ سے وہ علم سے خالی ہے۔ وقیل جوہر الخ یعنی عقل ایک ایسا جوہر ہے جس کے ذریعہ نظریات کا دلائل اور تعریفات سے اور محسوسات کا مشاہدہ سے ادراک کیا جاتا ہے۔

اس تعریف میں غائبات سے مطلقاً نظریات مراد ہیں خواہ تصورات ہیں یا تصدیقات ہیں، اور چونکہ نظری تصور کو جن بدیہی تصورات کے واسطے سے حاصل کیا جاتا ہے ان کے مجموعہ کو تعریف اور نظری تصدیق کو جن بدیہی تصدیقات کے واسطے سے حاصل کیا جاتا ہے ان کے مجموعہ کو دلیل کہتے ہیں اس بناء پر دسائط سے دلائل اور تعریفات دونوں مراد ہوں گے۔ عام طور سے شرح لکھتے ہیں کہ اس تعریف کی رو سے عقل بعینہ نفس ناطقہ ہے مگر مشکل یہ پیش آتی ہے کہ اس تعریف میں بیدارگی کا لفظ عقل کے آلہ ادراک ہونے پر دلالت کرتا ہے اور نفس ناطقہ آلہ ادراک نہیں بلکہ مدبرک ہے۔ پھر عنایت کیسے لازم آئے گی۔ ہاں اگر کئی باللہ کی طرح "بیدارگی" میں بناء کو زائد مان لیا جائے اور بیدارگی بہ صیغہ معروف پڑھا جائے تو البتہ یہ تعریف نفس ناطقہ کی ہو جائے گی۔

قولہ: جوہر عقل کی پہلی تعریف قوت سے کی گئی تھی جو عرض ہے اس لئے پہلی تعریف کے لحاظ سے عقل عرض ہے اور اس تعریف کے لحاظ سے جوہر ہے۔

قولہ: فهو سبب للعلم ايضا۔ صرح به لما فید من خلاف السُمیة والملاحدة فی جمیع النظریات وبعضاً لفلان سفہ فی الالہیات بناء علی کثرة الاختلاف وتناقض الآراء والجواب ان ذالک لغساده النظر فلا ینافی کون النظر الصحیح من العقل مفید العلم علی ان ما ذکرتم استدلال بنظر العقل، ففیہ اثبات ما نفیم، فان زعموا انه معارضة للفساد بالفساد، قلنا اما ان یفید شیاً فلا یکون فاسداً او لا یفید فلا یکون معارضة

ترجمہ: اور وہ عقل بھی سبب علم ہے۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے اس کی عقل کے سبب علم ہونے کی اصرار کی، کیونکہ اس میں سنیہ اور ملاحدہ کا تمام نظریات کے اندر اور بعض فلاسفہ کا کثرت اختلاف اور تناقض آراء کی بناء پر الہیات میں اختلاف ہے اور جواب یہ ہے کہ یہ کثرت اختلاف اور تناقض آراء نظر کے فاسد ہونے کی وجہ سے ہے لہذا یہ عقل کی نظر صحیح کے مفید علم ہونے کے منافی نہیں ہوگا۔ علاوہ اس کے جنم نے ذکر کیا۔ کہ الہیات میں کثرت اختلاف کی وجہ سے نظر عقل مفید علم نہیں یہ بھی تو، نظر عقل ہی سے استدلال ہے تو تمہارے اس استدلال میں اس چیز کا اثبات ہے جس کا تم نے انکار کیا ہے۔ پس اگر وہ کہیں کہ یہ جوہر نے ذکر کیا کہ الہیات میں کثرت اختلاف کی وجہ سے نظر عقل مفید نہیں ہے استدلال نہیں بلکہ

(تمہارے قول) فاسد (نظر صحیح مفید علم ہے) کا (ہمارے قول) فاسد (کثرت اختلاف کی بناء پر نظر مفید علم نہیں) سے معارضہ ہے۔ ہم کہیں گے کہ (اس نظر فاسد کے ساتھ تمہارا معارضہ) یا تو کچھ مفید (مطلب) ہوگا تو فاسد نہیں ہوگا۔ یا مفید (مطلب) نہیں ہوگا تو معارضہ نہیں ہوگا (اور ہمارا قول "نظر مفید علم ہے معارضہ سے محفوظ رہے گا")

قولہ: صرح بہ الخیر ایک سوال مقدر کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ ابتداءً مصنف نے اپنے قول "واسباب العلم ثلثة الحواس السلیمة والخبر الصادق والعقل"

میں حواس اور خبر صادق اور عقل تینوں کا سبب علم ہونا صراحت سے بیان کیا۔ اس کے بعد مقام تفصیل میں ہر ایک کے سبب علم ہونے پر "موجب للعلم الضروری" اور "یوجب العلم الاستدلالی" وغیرہ الفاظ سے دلالت ٹوکی، لفظ سبب کے ساتھ صراحت نہیں فرمائی، پھر عقل کے سبب علم ہونے کی لفظ سبب کے ساتھ دوبارہ کیوں صراحت فرمائی۔ جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ عقل کے سبب علم ہونے کا مسئلہ عقلاء کے مابین مختلف فیہ ہو سکتی وجہ سے مستحق تاکید تھا۔ اس بناء پر مصنف نے اس کی مکرر صراحت فرمادی۔ اور اختلاف اگرچہ بعض لوگوں کا حواس کے سبب علم ہونے میں بھی ہے مگر حواس کے سبب علم ہونے کا انکار ایک بدیہی چیز کا انکار ہے جو قابل اعتناء نہیں۔ اس وجہ سے اس میں تاکید کی ضرورت نہیں سمجھی گئی۔

قولہ: لما فیہ من خلاف الخ یعنی سنیہ اور ملاحدہ تمام نظریات میں عقل اور نظر کے مفید علم ہونیکا انکار کرتے ہیں۔ اور بعض فلاسفہ الہیاتی مسائل یعنی اللہ تعالیٰ کی ذات اور صفات سے متعلق مسائل میں عقل و نظر کے مفید علم ہونے کا انکار کرتے ہیں۔ کیونکہ الہیات عقل انسانی کی دسترس سے باہر ہیں۔ اس سلسلہ میں عقل و نظر سے زیادہ سے زیادہ ظن حاصل ہو سکتا ہے علم نہیں حاصل ہو سکتا جو یہاں یقین کے معنی میں ہے۔

سنیہ نظریات میں عقل و نظر کے مفید علم نہ ہونے پر یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ نظروں کے بعد حاصل ہونے والے اعتقاد کے حق ہونے کا علم اگر ضروری و بدیہی ہے تو اس اعتقاد کی غلطی نہ ظاہر ہونی چاہیے۔ حالانکہ غلطی ظاہر ہوتی ہے چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ مذاہب بدلتے رہتے ہیں۔ کسی مسئلہ میں ایک شخص کا مذہب اپنی نظروں کے نتیجے میں کچھ ہوتا ہے پھر اس کا غلط ہونا ظاہر ہو جاتا ہے اور وہ دوسرا مذہب اختیار کر لیتا ہے۔

اور اگر نظر و فکر کے نتیجے میں حاصل ہونے والے اعتقاد کے حق ہونے کا علم نظری ہے تو یہ دوسری نظر کا محتاج ہونے کی وجہ سے دور اور تسلسل کو مستلزم ہوگا۔ ہم انھیں یہ جواب دینگے کہ نظر و فکر کے بعد حاصل ہونے والے اعتقاد کا غلط ہونا جب ظاہر ہو گیا تو یہ بھی ظاہر ہو گیا کہ جس نظر سے یہ اعتقاد حاصل ہوا تھا وہ نظر صحیح نہیں تھی بلکہ نظر فاسد تھی تو نظر فاسد کے مفید علم ہونے کی نفی ہوتی نہ کہ نظر صحیح کے مفید علم ہونے کی۔ اور ہم نظر صحیح کو مفید علم کہہ رہے ہیں۔

اور ملاحدہ یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ ہم عقلاء کو دیکھتے ہیں کہ وہ عقائد میں باہم نہ بردست اختلاف رکھتے ہیں اگر عقل مفید

علم ہوتی تو یہ اختلاف نہ ہوتا۔ جواب یہ ہے کہ اختلاف نظر کے فساد کی وجہ سے ہے جو نظر صحیح کے مفید علم ہونے کے منافی نہیں۔
 قولہ: والملاحدة الخ ملاحظہ سے فرقہ باطنیہ مراد ہے فقہ باطنیت فلسفہ کے اثر سے پیدا ہوا۔ جو اسلام کے
 حق میں فلسفہ سے بھی زیادہ خطرناک تھا۔ اس فرقہ نے پورے شیعہ مدرسے اس نظریہ کی تبلیغ کی کہ قرآن و حدیث کے کچھ ظواہر
 ہیں کچھ حقائق، ان حقائق سے ظواہر کو وہی نسبت ہے جو گودنے اور مغز سے چھلکے اور پوست کو۔ جہلاء صرف ان ظواہر
 کو جانتے ہیں اور ان کے ہاتھ میں پوست ہی پوست ہے۔ عقلاء حقائق کے عالم ہیں اور ان کے ہاتھ میں مغز ہے۔ وہ جانتے
 ہیں کہ یہ الفاظ دراصل حقائق کے رموز و اشارات ہیں ان سے وہ مراد نہیں جو عوام سمجھتے ہیں بلکہ ان سے مراد کچھ اور چیزیں
 ہیں جن کا علم صرف اہل اسرار کو ہے۔ چنانچہ انھوں نے نبوت، ملائکہ، وحی اور اصطلاحات شرعیہ کی من مانی تشریح کر دی
 کر دی جس کے بعض نادر نمونے مندرجہ ذیل ہیں۔

"نبی اس ذات کا نام ہے جس پر قوت قدسیہ صافیہ کا فیضان ہے۔ جبریل کسی ہستی کا نام نہیں، صرف فیضان
 کا نام ہے۔ معاد سے مراد ہر چیز کا اپنی حقیقت کی طرف واپس آنا ہے۔ جنابت سے مراد انشاء راز ہے۔ غسل سے مراد
 تجدید عہد، زنا سے مراد علم باطن کے نطفہ کو کسی ایسی ہستی کی طرف منتقل کرنا جو عہد میں شریک نہ ہو۔ طہارت سے مراد
 مذہب باطنیہ کے علاوہ ہر مذہب سے براءت، صلوٰۃ سے مراد امام وقت کی طرف دعوت، زکوٰۃ سے مراد انشاء
 راز سے پرہیز و احتیاط، حج سے مراد اس علم کی طلب جو عقل کا قبلہ اور منزل مقصود ہے۔ جنت علم باطن اور جہنم علم
 ظاہر، کعبہ خود نبی کی ذات ہے۔ باب کعبہ سے مراد حضرت علی کی ذات ہے۔ قرآن مجید میں طوفان نوح سے مراد
 علم کا طوفان ہے آتش نمرود سے مراد نمرود کا غصہ ہے نہ کہ حقیقی آگ وغیرہ وغیرہ (تاریخ دعوت و عزیمت
 حصہ اول)

قولہ: بناء علی کثرة الخلاف الخ یعنی سمینہ اور ملاحظہ اور بعض فلاسفہ کے عقل کے سبب
 علم ہونے کا انکار کرنے کی علت کثرت اختلاف ہے اور دلیل قیاس استثنائی بنے گی اور کہا جائے گا۔ لو کان
 العقل سبباً للعلم فی النظریات لم یقع فیہا اختلاف العقلاء، لکن اختلاف العقلاء فیہا
 کثیر، فعلم ان العقل لیس سبباً للعلم۔

یعنی اگر عقل نظریات میں سبب علم ہوتی، تو اس میں ارباب عقل کا اختلاف نہ ہوتا۔ لیکن نظریات میں ربا
 عقل کا اختلاف کثرت سے واقع ہے اس سے معلوم ہوا کہ عقل سبب علم نہیں ہے۔

قولہ: والجواب ان ذالک الخ سمینہ اور ملاحظہ کے استدلال کا جواب یہ ہے کہ عقل کے مفید
 علم ہونے سے ہماری مراد عقل کی نظر صحیح کا مفید علم ہونا ہے اور نظریات میں کثرت اختلاف بعض اہل نظر کی نظر
 کے فاسد ہونے کی وجہ سے ہے۔ لہذا فساد نظر کی وجہ سے رونما ہونے والا اختلاف نظر صحیح کے مفید علم

ہونے کے منافی نہیں ہوگا۔

قولہ: علیٰ انّ ما ذکر کم الخ یہ سنیہ اور ملاحدہ وغیرہ کے استدلال کا الزامی جواب ہے۔ حاصل اس کا یہ ہے کہ تم نے جو ذکر کیا کہ نظریات میں کثرت اختلاف نظر کے مفید علم نہ ہونے کی دلیل ہے اس میں خود نظر سے استدلال ہے۔ کیونکہ جب تم نے مندرجہ ذیل مقدمات اس طرح ترتیب دیتے ہوئے کہا کہ ”لو کان نظر العقل سبباً للعلم فی النظریات، لما وقع فیہا اختلاف العقلاء، لکن اختلاف العقلاء فیہا کثیر“ یعنی اگر نظر عقل نظریات میں سبب علم ہوتی تو اس میں عقلاء کا اختلاف نہ ہوتا۔ لیکن اس میں عقلاء کا اختلاف ہے۔ اس نظر اور ترتیب مقدمات سے اس بات کا علم ہوا کہ نظر عقل سبب علم نہیں ہے اور ترتیب مقدمات کا نام نظر تو گویا نظری سے نظر کے مفید علم نہ ہونے کا علم ہوا۔ اور جس سے کسی بھی چیز کا علم حاصل ہو وہ سبب علم ہے۔ معلوم ہوا کہ نظر سبب علم ہے۔ ففیہ اثبات ما نفیتم، تو جس چیز کا تم انکار کر رہے تھے تمہارے استدلال میں اس چیز کا اثبات ہے۔ لہذا تمہارے دعویٰ اور دلیل میں تناقض پیدا ہو گیا ہے۔ اور تم ”لو آپ اپنے دام میں صیاد آگیا“ کے مصداق بن گئے۔

قولہ: فان زعموا الخ یعنی اگر سنیہ و ملاحدہ یہ کہیں کہ ہم نے جو کچھ ذکر کیا وہ استدلال نہیں ہے بلکہ جمہور کے قول فاسد النظر لفیض العلم کا ہمارے قول فاسد کثرة الخلاف تذل علی عدم کون النظر مفیداً للعلم سے معارضہ ہے۔ اور فریق مخالف کو الزام دینے کے لئے مناظرین کے کلام میں معارضة الفاسد بالفاسد واقع ہے۔ تو اس کا ہم یہ جواب دیں گے کہ اچھا یہ بتاؤ کہ تم نے جو ذکر کیا ”لو کان نظر العقل سبباً للعلم فی النظریات، لما وقع اختلاف العقلاء فیہا، لکن الاختلاف واقع“ ہمارا مذہب باطل کرنے کے سلسلے میں مفید ہے یا نہیں؟ اگر مفید ہے تو اس کو فاسد کہنا غلط ہے۔ اور اگر مفید نہیں ہے تو معارضہ نہیں ہوگا۔ اور ہمارا قول ”النظر لفیض العلم معارض سے محفوظ رہا۔ لہذا نظر صحیح کے مفید علم ہونے کا ہمارا دعویٰ ثابت ہے۔

فان قيل کون النظر مفیداً للعلم ان کان ضروریاً لہ یقع فیہ خلاف کما فی قولنا الواحد نصف الاثنين، وان کان نظریاً لزم اثبات النظر بالنظر وانہ دور قلنا الضروری قد یقع فیہ خلاف اما العناد او لقصور فی الادراک فان العقول متفاوتة بحسب الفطرة بالتفان من العقلاء واستدلال من الآثار وشهادة من الاخبار، والنظر قد یثبت بنظر مخصوص لا یعبر عنہ بالنظر کما یقال قولنا العالم متغیر، وکل متغیر حادث، یفید العلم بحدوث العالم بالضرورة، وليس خاف بمخصوصیة هذا النظر بل لکونه صحیحاً مقروناً بشرائطه فیکون کل نظر صحیح مقرون بشرائطه مفیداً للعلم وفي تحقیق هذا المنع زیادة تفصیل

لا یلیق بهذا الكتاب۔

ترجمہ: پھر اگر کہا جاوے کہ نظر کا مفید علم ہونا اگر ضروری ہے تو اس میں اختلاف نہیں ہونا چاہیے جیسا کہ ہمارے قول میں "الواحد نصف الاثنین" میں (کسی کا اختلاف نہیں) اور اگر نظری ہے تو نظر کو نظر سے ثابت کرنا لازم

آئے گا اور یہ دور ہے۔ ہم جواب دینگے کہ ضروری میں بعض دفعہ اختلاف ہوتا ہے عناد کی وجہ سے یا (اطراف قضیہ کے)

ادراک میں کمی ہونے کی وجہ سے، کیونکہ عقلاء کے اتفاق اور عقل سے صادر ہونے والے، آثار و واقعات کی دلالت

اور اخبار (واحادیث) کی شہادت سے پیدائشی طور پر عقلوں میں تفاوت ثابت ہے۔ اور نظری بعض دفعہ ایسی مخصوص

نظر سے ثابت ہوتا ہے۔ جس کو نظر سے تعبیر نہیں کیا جاتا۔ جیسا کہ کہا جاتا ہے العالم متغیر، و

کل متغیر حادث، یہ یقین کے ساتھ حدوث عالم کے علم کا فائدہ دیتا ہے۔ اور یہ افادہ اس نظر کے خاص ہونے کی

وجہ سے نہیں بلکہ اس کے صحیح ہونے اور نظر کی شرائط پر مشتمل ہونے کی وجہ سے ہے۔ تو پھر ہر نظر صحیح جو نظر کے شرائط

پر مشتمل ہوگی، مفید علم ہوگی، اور اس اعتراض کی تحقیق میں زیادہ تفصیل ہے جو اس کتاب کے مناسب نہیں۔

تشریح

قولہ: فان قيل انظر عقل کے مفید علم ہونے کا انکار کرنے والوں کی طرف سے مشہور اعتراض

ہے۔ حاصل اعتراض یہ ہے کہ نظر عقل کا سبب علم ہونا دو حال سے خالی نہیں۔ ضروری ہوگا یا

نظری ہوگا اور دونوں شقیں باطل ہیں۔ لہذا نظر کا سبب علم ہونا باطل ہے۔ اس لئے کہ اگر نظر کا سبب علم ہونا ضروری ہوتا

تو اس میں اسی طرح اختلاف نہ ہوتا جس طرح ایک کے دو کا نصف ہونے میں کسی کا اختلاف نہیں۔ لیکن نظر کے

سبب علم ہونے میں اختلاف ہے جس سے معلوم ہوا کہ نظر کا سبب علم ہونا ضروری نہیں ہے اور ثانی یعنی نظر کے

سبب علم ہونے کا نظری ہونا اس لئے باطل ہے کہ اس صورت میں نظر کے سبب علم ہونے کو نظر سے ثابت کرنا ٹرگا

اور نظر سے اس وقت ثابت ہوگا جب نظر سبب علم ہو، تو نظر کا سبب علم ہونا نظر کے سبب علم ہونے پر موقوف ہوا۔

اور یہ دور ہے جو باطل ہے۔ لہذا نظر کے سبب علم ہونے کا نظری ہونا باطل ہے اور جب نظر کے سبب علم ہونے

کی دونوں شقیں باطل ہو گئیں۔ تو نظر کا سبب علم ہونا بھی باطل ہو گیا۔

قولہ: قلنا الضروری الخ۔ یہ جواب شق اول کو اختیار کر کے دیا گیا ہے کہ نظر کا سبب علم ہونا ضروری ہے

اور اس پر تمھارا یہ کہنا کہ ضروری میں اختلاف نہیں ہوتا، صحیح نہیں ہے۔ بلکہ ضروری میں بعض دفعہ عناد کی وجہ

سے اختلاف ہوتا ہے۔ جیسا کہ سوفسطائیہ تمام ضروریات و بدیہیات کے وجود کا انکار کرتے ہیں اور بعض دفعہ

ایک قضیہ ضروریہ میں اختلاف بعض لوگوں کو موضوع اور محمول کا صحیح ادراک نہ ہونے کی وجہ سے بھی ہوتا ہے۔

کیونکہ سب کی عقلیں یکساں نہیں ہوتیں۔ عقلوں میں تفاوت پر تمام عقلاء اہل السنۃ کا اتفاق ہے اور عقل کے

صادر ہونے والے آثار و حکایات بھی عقول کے تفاوت ہونے پر دلالت کرتے ہیں۔ مثلاً امام اعظم ابوحنیفہؒ

نے ایک مرتبہ اپنے ایک رفیق سفر سے پینے کے لئے پانی مانگا اس نے بلا قیمت دینے سے انکار کیا۔ امام صاحب نے منہ مانگے دام دس درہم کے عوض اس کا سارا پانی خرید لیا۔ پھر ایسا ہوا کہ امام صاحب نے سٹو ملایا اور اس رفیق سفر کو کھانے میں شریک کر لیا۔ جب اسے پیاس لگی تو اس نے پانی مانگا امام صاحب نے فرمایا کہ فی پیالہ دس درہم میں لے گا۔ مرتا کیا نہ کرتا۔ ناچار دس درہم میں لے کر ایک پیالہ پانی خریدنا پڑا اس تدبیر سے امام صاحب نے اپنے پیسے بھی واپس لئے اور پانی بھی بچ گیا۔ اس کے برخلاف ایک دوسرے شخص کی عقل کا حال ملاحظہ فرمائیں کہ اس نے ایک نائی کو بال گٹائی کی اجرت میں روپیہ دیا۔ اٹھنی واپس ملنی چاہیے۔ ریزگاری نہ ہونے کی وجہ سے نائی نے بہت کہا کہ بعد میں لے لینا۔ مگر یہ شخص واپسی پر بضد رہا۔ نائی نے کہا کہ اچھا ایک بہترین حل ہے وہ یہ کہ اٹھنی کے عوض میں نے تمہارا سر مونڈا ہے بقیہ اٹھنی کے عوض تمہاری بیوی کا سر مونڈ دوں گا۔ یہ صاحب مسئلہ کے اس حل سے بہت خوش ہوئے اور انہی بیوی کو گھسیٹتے ہوئے لائے وہ روتی چلاتی رہی مگر یہ صاحب مضبوطی سے اس کا سر پکڑے رہے اور نائی نے اس کا سر مونڈ دیا۔ وہ بیچاری شرم کی وجہ سے سر پر رومال باندھ کر گھر میں پڑ گئی۔ ادھر نائی نے اس عورت کے میکہ والوں کو اطلاع کر دی کہ تمہارے داماد نے تمہاری لڑکی کی بد رنگت بنائی ہے۔ چنانچہ وہ لوگ آئے اور اس شخص کی عقل پر ماتم کرتے ہوئے اپنی لڑکی کو لے گئے۔ اور جب تک اس کے سر پر کافی بال نہیں آگئے اپنے یہاں رکھا مذکورہ دونوں حکایتوں کو سامنے رکھ کر آپ خود فیصلہ فرمائیں کہ عقلوں میں کس قدر تفاوت ہے نیز اخبار و احادیث بھی عقلوں میں تفاوت ہونے پر شاہد ہیں۔ مثلاً عورتوں کے بارے میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ”ھن ناقصات العقل“ اور شرع کا دو عورتوں کی شہادت کو ایک مرد کی شہادت کے مساوی قرار دینا عقلوں میں تفاوت ہونے پر بھی شہادت ہے۔

قولہ: والنظری قد یثبت الخ یہ دوسرا جواب دوسری شق کو اختیار کر کے دیا گیا ہے کہ نظر صحیح کا مفید علم ہونا نظری ہے اور اس صورت میں تمہارا اعتراض کہ نظر کو نظر سے ثابت کرنا لازم آئے گا۔ درست نہیں۔ کیونکہ بعض دفعہ نظری ایسی مخصوص نظر (ترتیب مقدمات) سے ثابت ہوتا ہے جس کو بدیہی مقدمات پر مشتمل ہونے کی بناء پر نظر نہیں کہا جاتا ہے۔ مثلاً جب ہم کہتے ہیں: ”العالم متغیر، وکل متغیر حادث“ تو اس نظر و ترتیب سے ہمیں بدیہی طور پر نتیجہ ”العالم حادث“ کا علم ہوتا ہے۔ تو عالم کا حادث ہونا جو نظری تھا مذکورہ نظر سے ثابت ہوا۔ مگر نظر مذکور کے دونوں مقدمے مشاہدہ پر مبنی ہونے کی وجہ سے بدیہی ہیں ان کا اثبات کسی نظر پر موقوف نہیں ہے۔ پھر نظر کے مفید علم ہونے کا دعویٰ امام رازی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک قضیہ جملہ ”انظر مفید للعلم“ ہے۔ جو نظر مذکور کے مفید علم ہونے سے ثابت ہے کیونکہ قضیہ جملہ موجب جزئیہ کے حکم میں ہوتا ہے جس کے صادق آنے کے لئے ایک مثال کافی ہے۔

قیاس کی شکل ثلث یوں بنے گی۔ "العالم متغیر وکل متغیر حادث" نظر و العالم متغیر وکل متغیر حادث مفید العلم، حد واسط صغری و کبری دونوں میں موضوع ہے۔ اس کو گرانے سے نتیجہ نکلے گا۔ النظر مفید العلم۔

اور علامہ آمدی کے نزدیک نظر کے مفید علم ہونے کا دعویٰ قضیہ موجبہ کلیہ کل نظر صحیح مفید للعلم ہے شارح نے اپنے قول و لیس ذالک لخصوصیۃ هذا النظرا لے اسی کی تقریر کی ہے۔ حاصل تقریر یہ ہے کہ نظر مذکور "العالم متغیر وکل متغیر حادث" اس بناء پر نتیجہ "العالم حادث" کا فائدہ نہیں دے رہی ہے کہ وہ خاص نظر ہے بلکہ اس وجہ سے مفید علم بالنتیجہ ہے کہ وہ صحیح ہے اور نظر و ترتیب مقدمات کی شکل اول کی شرائط یعنی صغری کے موجبہ ہونے اور کبری کے کلیہ ہونے پر مشتمل ہے۔ اور جب حکم یعنی نظر مذکور کے مفید علم ہونے کی علت اس کا صحیح ہونا اور شرائط نظر پر مشتمل ہونا ہے۔ دران حالیہ علت کا اشتراک حکم کے اشتراک کو مستلزم ہوتا ہے تو یہ علت یعنی صحیح ہونا اور شرائط نظر پر مشتمل ہونا جس نظر میں بھی پائی جائیگی مفید علم ہو جائیگی اس نظر میں پایا جائیگا اور ہر نظر جو صحیح ہوگی شرائط نظر پر مشتمل ہوگی مفید علم ہوگی۔ لہذا ہمارا دعویٰ "کل نظر صحیح مفید للعلم ثابت ہو گیا۔ وما ثبت منه ای من العلم الثابت بالعقل بالبداهۃ ای بادل المتوجہ من غیر احتیاج الی الفکر فهو ضروری کالعلم بان کل الشئی اعظم من جزئہ فائدہ بعد تصور معنی الكل والجزء والا عظم لا يتوقف علی شئی، ومن توقف فیہ حیث زعم ان جزء الانسان کالید مثلاً قد یکون اعظم من الكل فهو لم يتصور معنی الكل والجزء۔ وما ثبت بالاستدلال ای بالنظر فی الدلیل سواء کان استدلالاً من العلة علی المعلول کما اذ رأی ناراً فعلم ان لها دخاناً أو المعلول علی العلة کما اذ رأی دخاناً فعلم ان هناك ناراً، وقد یخص الاول باسم التعلیل والثانی بالاستدلال فهو اکتسابی ای حاصل بالکسب وهو مباشرة الاسباب بالاختیار کما فی العقل والنظر فی المقدمات فی الاستدلالیات والاصحاء وتقلیب الحدیث ونحو ذالک فی الحیات، فالاکتسابی اعم من الاستدلالی لانه الذی یحصل بالنظر فی الدلیل فکل استدلالی اکتسابی، ولا عکس کلا بصار الحاصل بالقصد والاختیار

ترجمہ اور جو علم عقل سے بدیہی طور پر یعنی پہلی ہی توجہ میں بغیر نظر و فکر کی طرف حاجت کے حاصل ہو وہ ضروری ہے۔ جیسے اس بات کا علم کہ شئی کا کل اپنے جزء سے بڑا ہوتا ہے۔ کیونکہ وہ کل اور جزء اور اعظم کا معنی جان لینے کے بعد کسی اور چیز پر موقوف نہیں رہتا۔ اور جس نے اس میں اس وجہ سے توقف کیا کہ وہ سمجھتا ہے کہ بعض

دفعۃً لکھا جائے مثلاً ہاتھ کل جسم سے بڑا ہوتا ہے۔ تو درحقیقت وہ کل اور جزء کا معنی ہی نہیں سمجھا۔ اور جو علم استدلال سے یعنی دلیل میں نظر کرنے سے حاصل ہو۔ چاہے یہ استدلال علت سے معلول پر ہو جیسا کہ اس صورت میں جب کہ آگ دیکھی تو اس سے اس بات کا علم ہوا کہ اس میں دھواں ہے یا معلول سے علت پر ہو۔ جیسا کہ اس صورت میں کہ جب دھواں دیکھا جس سے اس بات کا علم ہوا کہ وہاں آگ ہے۔ تو وہ رعلم اکتسابی ہے یعنی کسب سے حاصل ہے۔ اور کسب اپنے اختیار و ارادے سے اسباب کو عمل میں لانا ہے۔ مثلاً استدلالیات میں عقل کو متوجہ کرنا اور مقدّمات کو ترتیب دینا ہے اور حیات میں کان لگانا، نگاہ کو متوجہ کرنا وغیرہ ہے۔

پس اکتسابی استدلالی سے عام ہے کیونکہ استدلالی تو صرف وہی علم ہے جو نظر فی الدلیل سے حاصل ہو تو ہر استدلالی اکتسابی ہوگا اس کا برعکس نہیں ہے جیسے دیکھنا جو اختیار اور ارادہ سے ہو۔

تشریح مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے جس طرح دیگر اسباب علم حواس، خبر متواتر اور خبر رسول کے سبب علم ہونے کو بیان کرنے کے ساتھ ان سے حاصل ہونے والے علم کی نوعیت یعنی اس کا ضروری یا استدلالی و اکتسابی ہونا بھی متعین کیا۔ اسی طرح عقل کے سبب علم ہونے کو بیان کرنے سے فارغ ہو کر اس سے حاصل ہونے والے علم کی نوعیت بیان فرما رہے ہیں۔ حاصل اس کا یہ ہے کہ عقل سے حاصل ہونے والا علم دو طرح کا ہے اگر کسی چیز کا علم نظروں کی حاجت کے بغیر عقل کے اس کی طرف متوجہ ہوتے ہی حاصل ہو جائے تو یہ علم ضروری ہوگا۔ جیسے کل اور جزء اور اعظم کا معنی جاننے کے بعد کل کے اپنے جزء سے بڑا ہونے کا علم عقل کے اس کی طرف متوجہ ہوتے ہی حاصل ہو جاتا ہے کسی اور چیز پر موقوف نہیں رہتا۔ اگر کوئی شخص کل کے جزء سے بڑا ہونے میں اپنے اس خیال کی وجہ سے توقف کرتا ہے کہ بعض دفعہ انسان کا ایک جزء مثلاً ہاتھ اس کے کل جسم سے بڑا ہوتا ہے۔ لہذا ہر کل کا اپنے جزء سے بڑا ہونا ضروری نہیں۔ تو درحقیقت وہ کل اور جزء کے معنی سے صحیح طور پر واقف نہیں۔ کیونکہ کل وہ ہاتھ لقمہ تمام اعضاء سمیت ہے۔ اور جزء فقط ہاتھ ہے۔ اس صورت میں اگر ہاتھ کل جسم سے جس میں خود بھی داخل ہے بڑا ہوگا تو نشی کا خود اپنے سے بڑا ہونا لازم آئے گا جو بدایت باطل ہے۔ اور جو علم عقل سے استدلال کی وجہ سے حاصل ہو وہ اکتسابی ہے۔ چاہے یہ استدلال علت سے معلول پر ہو جیسے کہا جائے کہ وہاں دھواں ہے اس لئے کہ وہاں آگ جل رہی ہے یا کہا جائے کہ اس وقت دن ہے کیونکہ سورج نکلا ہوا ہے پہلی مثال میں علت (آگ) کو معلول (دھواں) پر دلیل بنایا گیا ہے اور دوسری مثال میں علت (طلوع آفتاب) کو معلول (وجود نہار) پر دلیل بنایا گیا ہے۔ ایسی دلیل کو دلیل مٹی کہتے ہیں۔ یا یہ استدلال معلول سے علت پر ہو جیسے کہا جائے کہ وہاں آگ ہے اس لئے کہ وہاں دھواں اٹھ رہا ہے۔ اس مثال میں معلول (دھواں) کو علت (آگ) پر دلیل بنایا گیا ہے۔ ایسی دلیل کو دلیل مٹی کہتے ہیں۔

قولہ: وما ثبت منه الخ یہ کلمہ کا بیان ہے اور شارح کا قول "ای من العلم الثابت الخ، منه" کی ضمیر مجرور کے مرجع کا بیان ہے۔

قولہ: ای بادل التوجه یہ بجاہت کے لغوی معنی کا بیان ہے۔ اور شارح کا قول "من غیر احتیاج الی الفکر بجاہت کے اس معنی کا بیان ہے جو یہاں مراد ہے۔

قولہ: وقد یخص الاول الخ یعنی بعض دفعہ فرق کرنے کے لئے اول یعنی علت سے معلول پر استدلال کرنے کو تعلیل اور ثانی یعنی معلول سے علت پر استدلال کرنے کو استدلال ہی کہا جاتا ہے۔

قولہ: وهو مباشرة الاسباب الخ یہ اکتساب کے معنی کا بیان ہے۔ حاصل اس کا یہ ہے کہ اپنے اختیار و ارادہ سے شی کا علم حاصل ہونے کے اسباب کو عمل میں لانا اکتساب ہے اب چونکہ استدلالی اور نظری چیزوں کے علم کا سبب اور ذریعہ معلومات اور مقدمات میں نظر کرنا یعنی ان کو ترتیب دینا ہے اس لئے استدلال میں مقدمات کو ترتیب دینا ہی اکتساب ہوگا اور محسوسات کے علم کا سبب اور ذریعہ حواس ہیں تو جو حواس اس محسوس کے علم کا سبب ہوگا اس حواسہ کو استعمال کرنا اکتساب ہوگا۔ مثلاً آوازوں کے علم کا سبب حواسہ سمع ہے تو آواز کی طرف حواسہ سمع (کان) کو متوجہ کرنا اکتساب ہوگا۔ اور الوان و اشکال کے علم کا سبب حواسہ بصر ہے۔ تو نگاہ کا کھونا اور اس کو الوان و اشکال کی طرف متوجہ کرنا اکتساب ہوگا۔

خلاصہ یہ کہ استدلال تو صرف نظری الدلیل یعنی ترتیب مقدمات ہی کا نام ہے جیسا کہ اوپر استدلال کی تفسیر میں شارح کے قول "ای بالنظر فی الدلیل" سے معلوم ہوا۔ اور اکتساب نظری الدلیل کو بھی کہتے ہیں اور حسیات کے اندر سموعات کی طرف کان لگانے، مبصرات کی طرف نگاہ کرنے، اور شئی حار اور بار دہ کے قوت لامسہ کو متصل کرنے کو بھی کہیں گے۔ اس سے معلوم ہوا کہ اکتسابی استدلالی سے عام ہے۔ لہذا جو استدلالی ہوگا وہ اکتسابی بھی ہوگا کیونکہ وہ استدلالی نظری الدلیل کے ذریعہ حاصل ہونے کی وجہ سے ہوگا اور نظری فی الدلیل کو اکتساب بھی کہتے ہیں اس بناء پر اکتسابی بھی ہوگا مگر یہ ضروری نہیں کہ جو اکتسابی ہو وہ استدلالی بھی ہو۔ مثلاً ایک شئی کی شکل کا علم اس کی طرف نگاہ متوجہ کرنے کی وجہ سے ہوا جو اکتساب ہے تو اس شکل کا علم اکتسابی ہے مگر استدلالی نہیں ہے کیونکہ نظری الدلیل و ترتیب مقدمات ندارد ہے۔

واما الضروری فقد یقال فی مقابلة الکتسابی، ویفسر بما لا یكون تحصیلاً، مقدراً للمخلوق وقد یقال فی مقابلة الاستدلالی، ویفسر بما یحصل بدون فکر و نظری دلیل. فمن ههنا جعل بعضهم العلم الحاصل بالحواس اکتسابیاً ای حاصلًا بمباشرة الاسباب بالاختیار، وبعضهم ضروریاً ای حاصلًا بدون الاستدلال، فظهر انه لا تناقض

فی کلام صاحب البدایہ ایتما حیث قال ان العلم بالحدوث نوعان، ضروری وهو ما یحد ثباتہ اللہ فی نفس العبد من غیر کسبہ واختیارہ کالعلم بوجودہ وتغیر احوالہ، واکتسابی، وهو ما یحد ثباتہ اللہ فیہ بواسطۃ کسب العبد، وهو مباشرة اشیا استنباطاً مثلاً، الخواص السلیمة والخبر الصادق ونظر العقل، ثم قال والحاصل من نظر العقل نوعان۔ ضروری یحصل باؤل النظر من غیر تفکر کالعلم بان اکل اعظم من الجزء واستدلالی یحتاج فیہ الی نوع تفکر کالعلم بوجود النار عند رؤیة الدخان۔

ترجمہ بہر حال ضروری تو وہ کبھی تو اکتسابی کے مقابلہ میں بولا جاتا ہے اور اس سے مراد وہ علم ہوتا ہے جس کا حاصل کرنا مخلوق کی قدرت میں ہو اور کبھی استدلالی کے مقابلہ میں بولا جاتا ہے۔ اور اس سے وہ علم حاصل کیا جاتا ہے جو دلیل میں نظروں سے گزرے بغیر حاصل ہو۔ اسی وجہ سے بعض لوگوں نے حواس سے حاصل ہونے والے علم کو اکتسابی قرار دیا یعنی جو اختیار و ارادہ سے اسباب علم کو عمل میں لانے سے حاصل ہو اور بعض لوگوں نے ضروری قرار دیا یعنی جو بغیر استدلال کے حاصل ہو۔ تو اب یہ بات صاف ہو گئی کہ صاحب بدایہ کے کلام میں کوئی تناقض نہیں۔ کیونکہ انھوں نے کہا ہے کہ علم حادث کی دو قسمیں ہیں ایک ضروری ہے اور وہ ایسا علم ہے جسے اللہ تعالیٰ بندے کے دل میں اس کے کسب و اختیار کے بغیر پیدا فرمادیں۔ مثلاً اس کا اپنے وجود اور تغیر احوال کا علم، اور (دوسرا) اکتسابی ہے۔ اور اکتسابی وہ علم ہے جو اللہ تعالیٰ بندہ کے اندر بندہ کے کسب کے واسطے پیدا فرمائیں۔ اور کسب اسباب علم کو عمل میں لانا ہے۔ اور اسباب علم تین ہیں حواس سلیمہ، خبر صادق اور نظر عقل۔ پھر کہا کہ نظر عقل سے حاصل ہونے والا علم دو طرح کا ہوتا ہے۔ ایک ضروری جو پہلی ہی توجہ سے بغیر فکر کے حاصل ہو جاتا ہے۔ جیسے اس بات کا علم کہ کل (بچہ) جزء سے بڑا ہوتا ہے۔ اور دوسرا استدلالی ہے جس میں کسی طرح فکر کی حاجت ہوتی ہے۔ جیسے دھواں دیکھنے کے وقت آگ کے موجود ہونے کا علم ہے۔

تشریح قولہ: والضروری الخ یہاں سے شارح ضروری کے دو معنی بیان کر کے آگے دو تناقض دفع کرینگے۔ حاصل یہ ہے کہ اوپر آپ کا معلوم ہوا کہ اکتسابی وہ علم ہے جو اختیار و ارادہ کے بغیر اسباب علم کو عمل میں لانے کے نتیجہ میں حاصل ہو۔ یعنی جس کا حاصل کرنا بندہ کی قدرت میں ہو کہ جب جی چاہے اسباب علم کو عمل میں لا کر حاصل کر لے اور استدلالی وہ علم ہے جو دلیل میں نظر کرنے اور مقدمات ترتیب دینے کے نتیجہ میں حاصل ہو۔ اور ضروری تو وہ کبھی اکتسابی کے مقابلہ میں استعمال ہوتا ہے جیسا کہ ابھی مصنف نے نظر عقل سے حاصل ہونے والے علم کی ایک قسم کو ضروری اور اس کے مقابلہ میں دوسری قسم کو اکتسابی قرار دیا۔ اور کبھی ضروری کا لفظ استدلالی کے مقابلہ میں استعمال ہوتا ہے۔ اسی استعمال اور تقابل کے مختلف ہونے کی وجہ سے ضروری کی تفسیر میں علماء کی اصطلاح

مختلف ہو گئی بعض نے اس کو اکتسابی کا مقابل تصور کر کے یہ تفسیر کی کہ ضروری وہ علم ہے جس کا حاصل کرنا بندہ کی قدرت میں نہ ہو اور بعض نے اس کو استدلالی کا مقابل تصور کر کے کہا کہ ضروری وہ علم ہے جو دلیل میں نظر و فکر یعنی مقدمات ترتیب دیئے بغیر حاصل ہو۔

قولہ: ومن ھہنا الخ یعنی ضروری کی تفسیر مختلف ہو جانے ہی کے سبب حواس کے ذریعہ حاصل ہونے والے علم کے بارے میں اختلاف ہو گیا۔ جس کے ذہن میں ضروری کی پہلی تفسیر تھی یعنی جس کا حاصل کرنا بندہ کی قدرت میں نہ ہو اس نے حواس کے ذریعہ حاصل ہونے والے علم کو اکتسابی قرار دیا۔ کیونکہ حواس اسباب علم میں سے ہیں اور جو علم اسباب کا نتیجہ ہو وہ بندہ کا مقدور ہے۔ اس کا حاصل کرنا بندہ کی قدرت میں ہے۔ اور جس کے ذہن میں ضروری کی دوسری تفسیر تھی یعنی جو دلیل میں نظر و فکر اور ترتیب مقدمات کے بغیر حاصل ہو اس نے حواس کے ذریعہ حاصل ہونے والے علم کو ضروری قرار دیا۔ معلوم ہوا کہ حواس کے ذریعہ حاصل ہونے والا علم ضروری بالمعنی الثانی ہے اور ضروری بالمعنی الاول نہیں ہے بلکہ اکتسابی ہے۔ ولما اختلفت جہتا الثبوت والنفي فلا تناقض ولا تضاد۔

قولہ: فظہر الخ یہ دوسرے تناقض کا دفع ہے اور "ان العلم الحادث" سے لے کر "عند رؤیۃ الدخان" تک صاحب بدایہ کا کلام ہے۔ حاصل یہ ہے کہ امام نور الدین بخاری نے جو امام صاحبو کے نام سے مشہور ہیں۔ اپنی کتاب "بدایۃ الکلام" میں علم حادث کی دو قسمیں قرار دی ہیں۔ ایک ضروری اور دوسرا اکتسابی، تو یہاں ضروری کو اکتسابی کا قسم اور مقابل قرار دیا۔ لیکن پھر آگے چل کر نظر عقل سے حاصل ہونے والے علم اکتسابی کی دو قسمیں قرار دیں ایک ضروری دوسرا استدلالی۔ تو جس ضروری کو اولاً اکتسابی کا قسم قرار دیا تھا اسی کو آگے چل کر اکتسابی کی قسم قرار دیا۔ جس سے قسم شی کا قسم شی ہونا لازم آیا اور یہ تناقض کو مستلزم ہے کیونکہ اکتسابی کا قسم ہونا اس بات کا مقتضی ہے کہ ضروری اکتسابی کا معاصر ہو اور قسم ہونا اس بات کا مقتضی ہے کہ ضروری اکتسابی کا معاصر نہ ہو اور یہ صریح تناقض ہے۔ تو شارح اس تناقض کو دفع فرما رہے ہیں کہ ضروری کی تفسیر میں مذکورہ اختلاف جان لینے کے بعد صاحب بدایہ کے کلام میں کوئی تناقض نہیں رہ جاتا کیونکہ قسم وہ ضروری ہے جو اکتسابی کے مقابلہ میں ہے اور قسم وہ ضروری ہے جو استدلالی کے مقابلہ میں ہے۔ اور اوپر آپ کو معلوم ہو چکا ہے کہ اکتسابی کے مقابلہ میں ضروری کے معنی اور ہیں اور استدلالی کے مقابلہ میں اور ہیں۔ لہذا اب یہ بات صاف طور پر ظاہر ہو گئی کہ صاحب بدایہ کے کلام میں کوئی تناقض نہیں ہے۔

قولہ: ان العلم الحادث فوعان الخ ضروری اور اکتسابی کو علم حادث کی قسم قرار دینے سے معلوم ہوا کہ باری تعالیٰ کا علم نہ ضروری ہے اور نہ اکتسابی ہے۔ کیونکہ باری تعالیٰ کا علم حادث نہیں بلکہ قدیم ہے۔

وَالْإِلَهَامُ الْمَفْسَّرُ بِالْقَاءِ مَعْنَى فِي الْقَلْبِ بِطَرِيقِ الْفَيْضِ لَيْسَ مِنْ أَسْبَابِ الْمَعْرِفَةِ بِصِحَّةِ الشَّيْءِ عِنْدَ أَهْلِ الْحَقِّ حَتَّى يَرُدُّ بِهِ إِلَّا عِتْرَاضَ عَلَى حَصْرِ الْأَسْبَابِ فِي الثَّلَاثَةِ الْمَذْكُورَةِ وَكَانَ الْأَوَّلَى أَنْ يَقُولَ "مِنْ أَسْبَابِ الْعِلْمِ بِالشَّيْءِ إِلَّا أَنَّهُ حَادِلٌ التَّابِيهِ عَلَى أَنْ مَرَادُنَا بِالْعِلْمِ وَالْمَعْرِفَةِ وَاحِدًا لَكَمَا اصْطَلَحَ عَلَيْهِ الْبَعْضُ مِنْ تَخْصِصِ الْعِلْمِ بِالْمُرَكَّبَاتِ أَوِ الْكَلِّيَّاتِ وَالْمَعْرِفَةِ بِالْبَسَائِطِ أَوِ الْجُزْئِيَّاتِ إِلَّا أَنْ تَخْصِصَ الصَّحَّةَ بِالذِّكْرِ مِمَّا لَا وَجْهَ لَهُ، ثُمَّ الظَّاهِرُ أَنَّهُ إِرَادَانِ الْإِلَهَامِ لَيْسَ سَبَبًا يَحْصُلُ بِهِ الْعِلْمُ لِعَامَّةِ الْخَلْقِ وَيُصْلِحُ لِلْإِزَامِ عَلَى الْغَيْرِ. وَالْأَفْلَاكُ أَنَّهُ قَدْ يَحْصُلُ بِهِ الْعِلْمُ وَقَدْ وَرَدَ الْقَوْلُ بِهِ فِي الْخَبَرِ نَحْوُ قَوْلِهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ الْهَمْنِي رَبِّي، وَحَكَى عَنْ كَثِيرٍ مِنَ السَّلَفِ أَنَّمَا خَبَرَ الْوَاحِدَ الْعَدْلَ وَتَقْلِيدَ الْمُجْتَهِدِ فَقَدْ يَفِيدُ أَنْ الظَّنَّ وَالْإِعْتِقَادَ الْجَازِمَ الَّذِي يَقْبَلُ الزَّوَالَ فَكَانَهُ إِرَادًا بِالْعِلْمِ مَا لَا يَشْمَلُهُمَا وَلَا فَلَا وَجْهَ لِحَصْرِ الْأَسْبَابِ فِي الثَّلَاثَةِ.

ترجمہ اور الہام جس کی تفسیر دل میں فیض کے طور پر کسی بات کے ڈالنے سے کی جاتی ہے۔ اہل حق کے نزدیکی کی صحت کے اسباب علم میں سے نہیں ہے کہ اس کے سبب علم ہونے سے اسباب علم کے تین میں منحصر ہونے پر اعتراض وارد ہو۔ اور مناسب تو یہ تھا کہ مصنف "مِنْ أَسْبَابِ الْعِلْمِ بِالشَّيْءِ" کہتے مگر انھوں نے اس بات پر متنبہ کرنا چاہا کہ ہماری مراد علم اور معرفت سے ایک ہی ہے۔ ایسا نہیں جیسا کہ بعض لوگوں نے علم کو مرکبات یا کلیات کے ساتھ اور معرفت کو بسائط یا جزئیات کے ساتھ مخصوص کرنے پر اصطلاح قائم کر لی ہے مگر لفظ صحت کو خاص طور سے ذکر کرنے کی کوئی وجہ نہیں معلوم ہوتی۔ پھر بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ مصنف کا مقصد یہ ہے کہ الہام ایسا سبب نہیں کہ اس سے عامۃ الخلق کو علم حاصل ہو۔ اور غیر پر کوئی چیز لازم کر سکی مثلاً رکھتا ہو۔ ورنہ اس بات میں کوئی شک نہیں کہ بعض دفعہ اس سے علم حاصل ہوتا ہے اور حدیث میں بھی اس کے متعلق ارشاد ہے مثلاً آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد "الْهَمْنِي رَبِّي" مجھ کو میرے رب نے الہام کیا۔ اور بہت سے بزرگوں کے بارے میں بھی بیان کیا گیا ہے کہ انھیں الہام ہوتا تھا، رہی واحد عادل کی خبر اور تقلید مجتہد تو یہ دونوں ظن اور ایسا اعتقاد جازم پیدا کرتے ہیں جو زوال کا احتمال رکھتا ہے تو گویا مصنف نے علم سے وہ معنی مراد لیا ہے جو ان دونوں کو شامل نہ ہو ورنہ واقعی اسباب کے تین میں منحصر ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔

تشریح بعض لوگوں نے اسباب علم کے تین میں منحصر ہونے پر اعتراض کیا کہ الہام بھی سبب علم ہے۔ لہذا

اسباب کا تین میں انحصار درست نہیں۔ بعض لوگوں نے اعتراض کو درست تسلیم کر کے جواب دیا کہ الہام مستقل اور علیحدہ سبب نہیں ہے بلکہ عقل میں داخل ہے۔ مصنفؒ اعتراض وارد ہونے کا انکار کرتے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ اہل حق کے نزدیک الہام سبب علم نہیں ہے۔ لہذا اسباب کے تین میں منحصر ہونے پر کوئی اعتراض نہیں وارد ہوگا۔

قوله: المفسر بالقاء معنی الخ یعنی الہام کا معنی باری تعالیٰ کا اپنے بندہ کے قلب میں فیض کے طور پر یعنی بلا استحقاق و بلا اکتساب محض اپنے فضل سے کسی اچھی بات کا ڈالنا ہے۔ اور الہام اس معنی کے اعتبار سے سبب علم نہیں ہے۔ اور الہام کے معنی "اعلام بانزال الکتب و ارسال الرسل" بھی ہیں جیسا کہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے "فَأَنزَلْنَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا" یعنی ہر نفس کو انزال کتب و ارسال رسل کے ذریعہ خیر و شر سے آگاہ فرمایا۔ اس معنی کے اعتبار سے الہام بلاشبہ سبب علم اور ذریعہ یقین ہے۔

قوله: وکان الاولیٰ الخ ایک اشکال یہ وارد ہوتا تھا کہ ماسبق میں مصنف نے اپنے قول "و اسباب العلم ثلاثہ" اسی طرح "اما العقل فهو سبب للعلم" میں لفظ علم کا ذکر فرمایا۔ اسی طرح یہاں بھی "والا لہام لیس من اسباب المعرفة" کے بجائے "من اسباب العلم" کہتے تاکہ سابق اور لاحق میں مطابقت رہتی۔ لیکن ایسا نہیں کیا۔ اس میں کیا حکمت ہے۔ تو شارح اس اشکال کا جواب دے رہے ہیں کہ واقعی مناسب تو یہی تھا کہ "لیس من اسباب المعرفة" کہنے کے بجائے "لیس من اسباب العلم" کہتے، لیکن ایسا نہ کرنے کی ایک وجہ ہے وہ یہ کہ بعض لوگوں نے علم اور معرفت کے درمیان فرق کیا اور کہا کہ علم مرکبات کے جاننے کو کہتے ہیں۔ اس کے برخلاف معرفت بسائط یعنی غیر مرکبات کے جاننے کو کہتے ہیں اسی طرح علم کلیات کے جاننے کا نام ہے اس کے برخلاف معرفت جزئیات کے جاننے کا نام ہے تو مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے علم کی جگہ معرفت کا لفظ ذکر کر کے اس بات پر متنبہ کیا ہے کہ ہماری مراد علم اور معرفت سے ایک ہی ہے۔ ان دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے۔ البتہ مصنفؒ نے "من اسباب معرفة الشیء" کے بجائے "بصحة الشیء" جو فرمایا اس کی کوئی وجہ نہیں نظر آتی۔ بلکہ لفظ صحت ذکر کرنے سے خلاف مقصود کا بھی وہم ہوتا ہے وہ یہ کہ الہام شیء کی صحت جاننے کا سبب نہیں، البتہ شیء کا فساد جاننے کا سبب ہے۔ حالانکہ مقصود مطلق سبب علم ہونے کی نفی کرنا ہے۔

قوله: ثم الظاهر انه اراد الخ جنی ماسبق میں مصنف نے علم کے جن تین اسباب کو بیان فرمایا ہے وہ سبھی ایسے ہیں جو عامۃ الخلق کے لئے علم و یقین کا سبب ہیں اور ایسا علم و یقین پیدا کرنے میں جو غیر پر

حجت بن کے۔

اس سے ہی ظاہر ہوتا ہے کہ یہاں مصنفؒ کا مقصد الہام سے اسی مذکورہ طریقہ پر سبب علم ہونے کی نفی کرنا ہے یعنی الہام ایسا سبب نہیں جس سے عامۃ الخلق کو علم حاصل ہو اور وہ غیر پر حجت بننے کی صلاحیت رکھتا ہو۔ بخلاف اسباب ثلاثہ مذکورہ کے کہ وہ عامۃ الخلق کے لئے ایسا علم حاصل ہونے کا سبب ہیں جو غیر پر حجت بن سکتا ہے۔

قولہ: "وَالَا تَعْنِي اِذَا مَصْنَفٌ كِي مَرَادِ اِيْنِي قَوْلٌ "وَالَا لِهَام لِيْس مِّنْ اَسْبَابِ الْمَعْرِفَةِ" سے نہ ہو کہ الہام عامۃ الخلق کے لئے سبب علم نہیں، بلکہ یہ مراد ہو کہ الہام کسی کے لئے سبب علم نہیں ہے تو یہ بات چونکہ شک و شبہ سے بالاتر ہے کہ الہام سے صاحب الہام کو علم حاصل ہوتا ہے۔ اس بناء پر مصنفؒ کا قول "وَالَا لِهَام لِيْس مِّنْ اَسْبَابِ الْمَعْرِفَةِ" بایں معنی کہ الہام کسی کے لئے بھی سبب علم نہیں ہے۔ صحیح نہیں ہوگا۔

قولہ: "وَاَمَّا خَبْرُ الْوَاحِدِ الْعَدْلِ الْخَوِيْهِ اَسْبَابِ عِلْمِ كِي تِيْنِ مِيْنِ مَخْصُوْنِيْنِ" پر دوسرا اعتراض ہے کہ عادل راویوں کی خبر واحد تو اتر کو نہ پہنچی ہو، اسی طرح تقلید مجتہد بھی مفید علم ہیں۔ پھر تو اسباب علم پانچ ہوئے۔ لہذا مصنف کا اسباب علم کو تین میں منحصر کرنا صحیح نہیں۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ مصنفؒ نے اپنے قول "اسباب العلم ثلاثہ" میں علم سے تصدیق یقینی مراد لیا ہے اور خبر واحد سے ظن اور تقلید مجتہد سے وہ اعتقاد حاصل ہوتا ہے جو تشکیک مشکک سے زوال کا احتمال رکھتا ہے۔ اور ظن و اعتقاد جازم دونوں تصدیقات غیر یقینیہ میں سے ہیں۔ لہذا صحیح ہے۔

قولہ: "خبر الواحد" - خبر واحد سے مراد وہ خبر ہے جس کے راویوں کی تعداد حد تو اتر کو نہ پہنچی ہو۔

قولہ: "العدل" - عادل سے مراد وہ عاقل بالغ مسلمان ہے جو فرائض و واجبات اور سنن مؤکدہ کی ادائیگی کے ساتھ کبائر سے اور صفائے برائے پر اصرار سے اجتناب کرتا ہو اور کوئی بھی ایسا کام نہ کرتا ہو جو اس کی ثقاہت کو مجروح کرے۔ مثلاً عام گزرگاہ پر بیٹھ کر پیشاب کرنا اور بازار میں چلتے پھرتے کوئی چیز کھانا وغیرہ۔

قولہ: "المجتهد" - مجتہد اس عالم کو کہیں گے جو شریعت کے ادلہ اربعہ یعنی قرآن، سنت، اجماع اور قیاس سے احکام مستنبط کرنے پر قادر ہو۔ اور اجتہاد کے لئے اصول فقہ میں ذکر کردہ وجوہ استدلال اور اجماعی مسائل اور آیات احکام کا علم ہونا شرط ہے۔ مگر آیات احکام کا حفظ ہونا شرط نہیں بلکہ ضرورت کے

وقت جلدی سے ان کے استحضار کی قدرت کافی ہے۔

قولہ: قد یفیدان الظن والا اعتقاد الخلف ونشر مرتب ہے۔ یعنی خبر واحد مفید ظن ہے اور تقلید مجتہد مفید اعتقاد ہے جو قابل زوال ہے۔ اس لئے کہ مقلد کو کبھی دوسرے امام اور مجتہد سے علمی عقیدت ہو جاتی ہے جس کی وجہ سے وہ اس کی تقلید کرنے لگتا ہے۔ اسی طرح مقلد کبھی درجہ اجتہاد کو پہنچ جاتا ہے اور کسی امام کی تقلید کی بنا پر ایک چیز کے حلال یا حرام ہونے کے متعلق جو اعتقاد اسے حاصل تھا اس کے خلاف دلیل پاتا ہے جس کی وجہ سے وہ تقلید والا اعتقاد زائل ہو جاتا ہے۔ اس موقع پر نیز اس میں امام ابو جعفر طحاوی رحمۃ اللہ علیہ کے حنفی مذہب اختیار کرنے سے متعلق ایک واقعہ لکھا ہے کہ امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ کی والدہ نے زمانہ حمل میں انتقال کیا۔ امام صاحب کو ان کی ماں کا پیٹ چاک کر کے نکالا گیا تھا۔ امام صاحب اپنے خاندانی ماحول سے متاثر ہو کر شافعی المذہب ہوئے۔ مگر جب انہوں نے امام شافعیؒ کی کتاب میں یہ مسئلہ پڑھا کہ اگر حاملہ اس حال میں انتقال کر جائے کہ اس کے پیٹ میں زندہ بچہ ہو تو اس کا پیٹ چاک نہیں کیا جائے گا بلکہ ماں کے ساتھ اس کو بھی دفن کر دیا جائے گا۔ برخلاف امام ابو حنیفہؒ کے کہ ان کے نزدیک پیٹ چاک کر کے بچہ کو نکال لیا جائے گا۔ تو امام طحاویؒ نے یہ کہہ کر شافعی مذہب چھوڑ کر حنفی مذہب اختیار کر لیا کہ میں ایسے شخص کا مذہب پسند نہیں کرتا جو میری ہلاکت پر راضی ہو۔ واللہ اعلم بالصواب۔

وَالْعَالَمُ اِی مَا سِوَى اللّٰهِ تَعَالٰی مِنْ الْمَوْجُودَاتِ مِمَّا یَعْلَمُ بِهَا الصَّالِحُ یَقَالُ عَالَمُ الْاَجْسَامِ وَعَالَمُ الْاَعْرَاضِ وَعَالَمُ النَّبَاتِ وَعَالَمُ الْحِیَوَانِ اِلٰی غَیْرِ ذَٰلِکَ، فِیْخْرُجُ صِفَاتُ اللّٰهِ تَعَالٰی لَا نَسْهٰ لِبَسْتِ غَیْرِ الذَّاتِ کَمَا اَنْهَا لِبَسْتِ عَیْنَهَا، بِجَمِیْعِ اجْزَاۃِ مِنَ السَّمٰوٰتِ وَمَا فِیْهَا وَالْاَرْضِ وَمَا عَلَیْهَا مَحْدَثَاتِ اِیْ مَخْرُجٌ مِنَ الْعَدَمِ اِلٰی الْوُجُودِ بِمَعْنٰی اَنْهُ کَانَ مَعْدُومًا فَوْجَدَ خَلْقًا لِّلْفَلَاسِفَةِ، حِیْثُ ذَهَبَ اِلٰی قِدَمِ السَّمٰوٰتِ بِمَوَادِّهَا وَصُورِهَا وَاشْکَالَهَا وَقِدَمِ الْعَنَاصِرِ بِمَوَادِّهَا وَصُورِهَا، لٰکِنْ بِالنَّوْعِ بِمَعْنٰی اَنْهَا لَمْ تَخْلُقْ عَنْ صُورَةٍ، نَعَمْ! اَطْلُقُوا الْقَوْلَ بِجَدْوْثِ مَا سِوَى اللّٰهِ تَعَالٰی بِمَعْنٰی الْاِحْتِیَاجِ اِلٰی الْغَیْرِ لَا بِمَعْنٰی سَبْقِ الْعَدَمِ عَلَیْهَا۔

ترجمہ اور عالم یعنی اللہ تعالیٰ کے علاوہ تمام موجودات جن کے ذریعہ صانع (عالم) کو جانا جاتا ہے۔ کہا جاتا ہے عالم اجسام اور عالم اعراض اور عالم نباتات اور عالم حیوانات وغیرہ، پس اللہ تعالیٰ کی صفات (عالم سے) خارج ہو جائیں گی کیونکہ وہ اللہ تعالیٰ کی ذات کے علاوہ نہیں ہیں جس طرح اللہ تعالیٰ کی ذات کا علین نہیں ہیں۔ اپنے تمام اجزاء یعنی آسمانوں اور آسمانی مخلوقات اور زمینوں اور زمینی مخلوقات سمیت محدث ہے، یعنی عدم سے نکال کر وجود کی طرف لایا گیا ہے۔ بایں معنی کہ (پہلے) معدوم تھا پھر موجود ہوا۔

برخلاف فلاسفہ کے کہ وہ آسمانوں کے اپنے مادوں اور صور جسمیہ اور شکلوں سمیت قدیم ہونے کی طرف اور عناصر اور ان کے مادوں کے قدیم ہونے اور ان کی صورت جسمیہ کے قدیم ہونے کی طرف گئے ہیں لیکن قدیم ہاں نوع ہونے کی طرف گئے ہیں۔ بایں معنی کہ عناصر کبھی صورت سے خالی اور محروم نہیں ہوتے ہاں فلاسفہ نے ماسوی اللہ کے حادث ہونے کی بھی بات کہی ہے۔ لیکن محتاج الی الغیر کے معنی میں (حادث کہا ہے) نہ کہ مسبوق بالعدم ہونے کے معنی میں۔

تشریح قولہ: ای ماسوی اللہ تعالیٰ من الموجودات۔ اس میں ما موصولہ ہے اور سببی "غیر" کے معنی میں ہو کر کان فعل ناقص محذوف کی خبر ہونے کی وجہ سے محل نصب میں ہے اور من الموجودات "ما" موصولہ کا بیان ہے۔ تقدیر عبارت یوں ہے: العالم ما کان غیر اللہ تعالیٰ من الموجودات یعنی عالم ان موجودات کو کہتے ہیں جو اللہ تعالیٰ کا غیر ہیں۔

قولہ: مَا یَعْلَمُ بِهِ الصَّانِعُ۔ یہ وجہ تسمیہ کی طرف اشارہ ہے۔ توضیح اس کی یہ ہے کہ "عَالَم" بروزن "فَاعِل" اسم آہ ہے۔ لغت میں عالم اس چیز کا نام ہے جس کے ذریعہ کسی دوسری چیز کا علم ہو۔ پھر اس کا استعمال ان موجودات میں غالب ہو گیا۔ جن کے ذریعہ صانع عالم کے وجود کا علم ہوتا ہے اور چونکہ اللہ کے علاوہ جتنی بھی ذوی العقول یا غیر ذوی العقول موجودات ہیں ان کے احوال میں صمیم غور و فکر کرنے سے صانع کے وجود کا علم ہوتا ہے۔ اس لئے ماسوی اللہ تمام موجودات "مَا یَعْلَمُ بِهِ الصَّانِعُ" کا مصداق ہونے کی وجہ سے عالم کہلائے۔ قیاس کی شکل یہ بنے گی۔ ماسوی اللہ تعالیٰ من الموجودات یَعْلَمُ بِهِ الصَّانِعُ (صغریٰ) وَكُلُّ مَا یَعْلَمُ بِهِ الصَّانِعُ فَهُوَ عَالَمٌ (کبریٰ) نتیجہ یہ نکلا کہ "ماسوی اللہ تعالیٰ من الموجودات عالم"۔

۷۳ قولہ: یقال الخ عالم کے بارے میں بعض لوگوں کا کہنا ہے کہ اس کا اطلاق فقط ذوی العقول پر ہوتا ہے اور بعض کہتے ہیں کہ ذوی العقول اور غیر ذوی العقول دونوں پر ہوتا ہے۔ پھر ہر دو صورت یعنی چاہے عالم کا اطلاق صرف ذوی العقول پر ہو، یا ذوی العقول اور غیر ذوی العقول دونوں پر ہو بعض حضرات کہتے ہیں کہ عالم اللہ کے ماسوا موجودات کے اجناس کے مجموعہ کا نام ہے۔ اس لحاظ سے مجموعہ اجناس پر ہی عالم کا اطلاق ہوگا۔ ہر ہر جنس پر نہیں ہوگا۔ اور بعض حضرات کا کہنا ہے کہ عالم، کل یعنی مجموعہ اجناس اور جزء یعنی ہر ہر جنس کے درمیان قدر مشترک کا نام ہے اور وہ قدر مشترک ماسوی اللہ ہوتا ہے۔ کیونکہ جس طرح مجموعہ اجناس پر "ماسوی اللہ" صادق ہے ہر ہر جنس پر بھی صادق ہے اس بناء پر عالم کا اطلاق کل یعنی مجموعہ اجناس پر بھی ہوگا اور جزء یعنی ہر ہر جنس پر بھی ہوگا۔ یہی دوسرا قول اصح قرار دیا گیا ہے

اس لئے کہ عالم کی جمع عالمیت اور عوالمہ آتی ہے۔ اگر عالم مجموعہ اجناس کا نام ہوتا تو اس کی جمع نہ آتی۔ کیونکہ جمع اس کی آتی ہے جس کے لئے افراد ہوتے ہیں اور مجموعہ کے لئے اجزاء ہوتے ہیں۔ افراد نہیں ہوتے۔

شارح نے عالم کی اصناف مختلف اجناس کی طرف کر کے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ عالم مجموعہ اجناس کا نام نہیں بلکہ قدر مشترک کا نام ہے اس کا اطلاق ہر جنس پر ہوگا۔ نیز صرف اجناس کی طرف اصناف کر کے اس بات کی طرف اشارہ کیا کہ عالم کا اطلاق اجناس پر ہی ہوگا افراد پر نہیں ہوگا لہذا عالم زید، اور عالم بکر وغیرہ کہنا صحیح نہیں ہوگا۔ نیز جن اجناس کی طرف عالم کی اصناف کی ہے وہ سب غیر ذوی العقول ہیں۔ اس سے اس بات کی طرف اشارہ کیا کہ عالم کا اطلاق ذوی العقول ہی کے ساتھ مخصوص نہیں، بلکہ غیر ذوی العقول پر بھی ہوتا

قولہ: فیخرج الخ یہ عالم کی تفسیر ماسوی اللہ پر متفرع ہے۔ توضیح اس کی یہ ہے کہ حاشیہ سابقہ میں گذر چکے ہیں کہ ماسوی اللہ میں لفظ سوی "غیر" کے معنی میں ہے۔ اور عبارت کا مطلب یہ ہے کہ عالم ان موجودات کا نام ہے جو اللہ کا غیر ہیں۔ اور ایک چیز کے دوسری چیز کا غیر ہونے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس کا اس دوسری چیز سے انفکاک اور زوال ممکن ہو، اور اللہ تعالیٰ کی صفات مثلاً علم و قدرت و حیات وغیرہ کا انفکاک و زوال محال ہے۔ کیونکہ علم کا اس سے انفکاک جہل کو اور قدرت کا انفکاک عجز کو اور حیات کا انفکاک موت کو مستلزم ہوگا اور اللہ تعالیٰ ان نقائص سے پاک ہیں۔ تو جب صفات کا انفکاک و زوال اللہ تعالیٰ سے ممکن نہیں ہے تو صفات اللہ تعالیٰ کا غیر نہیں ہوتیں۔ اور جب صفات اللہ تعالیٰ کا غیر نہیں ہیں تو عالم سے خارج ہوتیں۔ قولہ: لکما انھا لیست علیہا الخ یعنی صفات اللہ تعالیٰ کا عین بھی نہیں ہیں اس لئے کہ اشارہ کے نزدیک ایک چیز کے دوسری چیز کا عین ہونے کا مطلب یہ ہے کہ دونوں کا مفہوم ایک ہو۔ اور اللہ تعالیٰ کی ذات اور اس کی صفات کا مفہوم ایک نہیں۔ لہذا صفات اللہ تعالیٰ کا عین بھی نہیں ہیں۔

قولہ: بمجمیع اجزاء من السموات الخ لفظ جمیع کل افراد کی معنی میں ہے یعنی ہر جزء مراد ہے۔ تفسیر کبیری امام رازی نے ماسوی اللہ موجودات کی تقسیم کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ ماسوی اللہ جس کو عالم کہتے ہیں۔ تین حال سے خالی نہیں، یا تو متمیز ہوگا یعنی محسوس اشارہ کئے جانے کے قابل ہوگا یا متمیز کی صفت ہوگا یا نہ متمیز ہوگا اور نہ متمیز کی صفت ہوگا۔ پہلی صورت میں یعنی جب متمیز ہو تو اگر ناقابل تقسیم ہے تو اسے جو ہر فرد اور جز لا تجزئ کہتے ہیں۔ اور اگر قابل تقسیم ہے تو جسم ہے جس کی دو قسمیں ہیں۔ ایک علوی جیسے افلاک، کوکب، عرش، کرسی، لوح، قلم، جنت وغیرہ، دوسرے سفلی خواہ بسیط ہوں جیسے عناصر اربعہ آگ، پانی، ہوا، مٹی، اور خواہ مرکب ہوں جیسے موالید ثلاثہ، حیوانات، نباتات اور جادات۔

اور ماسوی اللہ کی دوسری قسم جو متمیز کی صفت ہوا عراض ہیں اور ماسوی اللہ کی تیسری قسم جو متمیز ہے

اور نہ کسی متجزی کی صفت ہے ارواح ہیں اور وہ علوی ہوں گے یا سفلی، پھر سفلی اگر نیک ہیں تو جن ہیں اور اگر شریر و خبیث ہیں تو شیاطین ہیں اور اگر اجسام سے متعلق ہیں تو ارواح فلکیہ ہیں اور اگر اجسام سے متعلق نہیں ہیں تو ارواح مقدسہ کہلاتے ہیں۔

قولہ: من السماوات الخیزہ اجزاء کا بیان علی سبیل المثال ہے۔ مقصود اس سے حکم حدوث کو عام کرنا ہے۔

قولہ: محدث ای مخرج من العدم الی الوجود الخ لغت میں ہر نئی اور نوپید شی کو حادث کہتے ہیں۔ اور اہل کلام حادث اس چیز کو کہتے ہیں جو عدم سے وجود میں آئے یعنی وہ شی جو پہلے نہ تھی اب پیدا ہوئی اور عدم کے بعد وجود میں آئی متکلیف کے نزدیک عالم اور عالم کا ہر ہر جزء خواہ وہ عالم اعیان ہو یا عالم اعراض خواہ عالم نباتات ہو یا عالم جمادات، خواہ وہ از قبیل محسوسات ہو یا از قبیل معنویات اور خواہ جنس ہو یا نوع، خواہ مرکب ہو، خواہ بسیط، خواہ سماوی ہو یا ارضی، غرض اللہ کے علاوہ جو کچھ ہے سب حادث ہے عدم سے وجود میں آیا ہے۔ اور محض ارادہ و قدرت خلاق برحق سے بلا کسی مادہ اور سبب و علت کے صرف بمقتضائے حکمت پر وہ عدم سے عالم شہود میں جلوہ نما ہے اور اپنے صانع و موجد کی بے مثلی و بے مثالی اور اس کی شان خدائی کا تماشا دکھا رہا ہے۔ کبھی خزاں ہے کبھی بہار، کبھی دیرانہ ہے کبھی گلزار، کبھی بارش و ابر رحمت ہے کبھی گرد و غبار، کبھی دن بڑا ہے، کبھی رات، پانی کا ہر قطرہ، آگ کا ہر شعلہ، ہوا کا ہر جھونکا، ریگ کا ہر ذرہ، ہر پھول ہر پتہ، ہر کلی، ہر پتہ، ہر حجر، ہر شجر، جھوٹا ہو یا بڑا، آسمان کا ہر تارہ، گھاس کا ہر تنکا، غرض موجودات کا ہر ذرہ بزبان حال و قال رات دن، اندھیرے اجالے میں بھی بتا رہا ہے۔ ہر جاندار ہی نغمہ سرا ہے کہ لا الہ الا اللہ وحدہ لا شریک لہ وہو علی کل شیء قدیر۔ سچ کہا ہے ۔

الغالبات جہاں واعظ رب ہیں سن لو

ہر تغیر سے آتی ہے صدا فافہم فافہم

قولہ: خلافاً للفلاسفۃ الخ یعنی عالم کے اپنے تمام اجزاء سمیت حادث ہونے کا قول فلاسفہ کے خلاف ہے۔ فلاسفہ کے مذہب کا حاصل یہ ہے کہ اجسام دو طرح کے ہیں ایک اجسام فلکیہ جیسے افلاک، کواکب، عرش و کرسی وغیرہ، دوسرے اجسام عنصریہ خواہ وہ بسیط ہوں جیسے عناصر اربعہ یعنی آگ، پانی، ہوا اور مٹی، یا مرکب ہوں جیسے موالیہ ثلاثہ یعنی حیوانات، نباتات اور جمادات، پس اجسام فلکیہ اپنے ہیونی اور صورت جسمیہ اور صورت نوعیہ سمیت، اسی طرح اپنے اعراض مثلاً روشنی اور شکل اور حرکت و وضع سمیت قدیم ہیں۔ لیکن حرکت اور وضع سے مطلق حرکت و وضع مراد ہے۔ کیونکہ حرکات جزئیہ اور اوضاع جزئیہ کو وہ بھی حادث مانتے ہیں۔

اس لئے کہ فلک کی حرکات جزئیہ اور اوضاع جزئیہ میں سے جو حرکت یا وضع فرض کی جائے گی وہ مسبوق بالغیہ ہوگی یعنی اس سے پہلے یہ حرکت و وضع نہیں ہوگی بلکہ دوسری حرکت و وضع ہوگی اور ہر مسبوق بالغیہ بوجہ عدم سے وجود کی طرف خروج کرنے کے حادث ہوتا ہے۔ لہذا فلک کی حرکات جزئیہ و اوضاع جزئیہ حادث ہیں۔
تولید: للفلاک قد انجز یہاں فلاسفہ سے ارسطو اور اس کے متبعین مراد ہیں جیسا کہ نشر الطوابع میں ہے۔

ترجمہ

ارسطو اور ابونصر فارابی اور ابوعلی سینا	وزعم ارسطاطالیس وابونصر الفارابی
کا خیال ہے کہ افلاک کا مادہ، ان	وابوعلی سینا ان الافلاک قدیمہ
کی مقداریں اور شکلیں قدیم ہیں، صرف	بموادھا ومقادیرھا واشکالھا
ان کی حرکات (جزئیہ) قدیم نہیں ہیں۔	سوی حرکاتھا والعناصر بموادھا
اور عناصر کا مادہ اور ان کی صورت جسمیہ	وصورھا الجسمیۃ بنوعھا وصورھا
نوع اور صورت نوعیہ کی جنس قدیم ہے۔	النوعیۃ بجنسھا۔

ثم اشار الى دليل حدوث العالم بقوله اذ هو أي العالم أعيان وأعراض لانه ان قام بذاته فعين وإلا فعرض وكل منها حادث لما سبق، ولم يتعرض له المصنف رحمه الله تعالى لأن الكلام فيه طويل لا يليق بهذا المختصر كيف وهو مقصور على المثال
دن الدلائل، فالأعيان ما أي ممكن له قيام بذاته بقريته جعله من أقسام العالم ومعنى قيامه بذاته عند المتكلمين ان يتحيز بنفسه، غير تابع لتحيز شئ آخر، بخلاف العرض فان تحيزه تابع لتحيز الجوهر الذي هو موضوعه أي محله الذي يقوم به، ومعنى وجود العرض في الموضوع ان وجوده في نفسه هو وجوده في الموضوع ولهذا يمتنع الانتقال عنه، بخلاف وجود الجسم في الحيز، لأن وجوده في نفسه امر وجوده في التحيز أمر آخر، ولهذا ينتقل عنه، وعند الفلاسفة معنى قيام الشئ بذاته استغناؤه عن محل يقوم به ومعنى قيامه بشئ آخر اختصاصه به بحيث يصير الأول نعتا والثاني منعتا سواء كان متحيزا كما في سواد الجسم أو لا كما في صفات الله تعالى والمجردات
ترجمہ: یہ مصنف رحمہ اللہ علیہ نے حدوث عالم کی دلیل کی طرف اپنے اس قول سے اشارہ کیا اس لئے کہ وہ یعنی عالم اعیان اور اعراض کا مجموعہ ہے کیونکہ اگر وہ قائم بذاتہ ہے تو عین ہے ورنہ عرض ہے اور دونوں میں سے ہر ایک حادث ہے اس دلیل کی وجہ سے جس کو ہم عنقریب بیان کریں گے۔

اور مصنفؒ نے اس سے نہیں تعرض کیا اس لئے کہ اس میں بہت لمبی چوڑی باتیں ہیں جو اس مختصر کتاب کے مناسب نہیں کیسے مناسب ہو سکتی ہیں جبکہ یہ کتاب صرف مسائل پر مقصور ہے تو اعیان وہ چیز یعنی وہ ممکن ہیں جن کا قیام بالذات ہو اس (اعیان) کو عالم کی قسم قرار دینے کے قرینہ ہونے کی وجہ سے، اور اس (عین) کے قائم بالذات ہونے کا مطلب مشکلیں کے نزدیک یہ ہے کہ وہ بالذات متخیز (یعنی اشارہ حسی کے قابل) ہو، اس کا مستحیض ہونا کسی دوسری چیز کے متخیز ہونے کا تابع نہ ہو۔ برخلاف عرض کے کہ اس کا متخیز ہونا اس جوہر کے متخیز ہونے کے تابع ہے جوہر اس (عرض) کا موضوع یعنی اس کا محل ہوتا ہے جو محل اس کو قائم (اور باقی) رکھتا ہے۔ اور عرض کے موضوع میں پائے جانے کا مطلب یہ ہے کہ اس کا وجود فی نفسہ بعینہ اس کا وہ وجود ہے جو موضوع میں ہے۔ اور اسی وجہ سے اس (موضوع) سے (اس کا) انتقال متنع ہے۔ اس کے برخلاف جسم کا جنر میں وجود ہے کیونکہ اس کا فی نفسہ وجود اور چیز ہے اور اس کا جنر میں وجود دیگر چیز ہے۔ اور اسی وجہ سے جسم اس اجزائے منتقل ہو سکتا ہے۔ اور فلاسفہ کے نزدیک شی کے قائم بالذات ہونے کا مطلب اس کا ایسے محل سے مستغنی ہونا ہے جو اس کو قائم اور برقرار رکھے۔ اور شی کے دوسری شی کے ساتھ قائم ہونے کا مطلب اس کا اس (دوسری شی) کے ساتھ ایسا خاص تعلق رکھنا ہے کہ اول نعت اور ثانی منعت بن سکے۔ چاہے متخیز اور قابل اشارہ حسی ہو۔ جیسا کہ سواد جسم میں کہ سواد اور جسم دونوں متخیز بمعنی اشارہ حسی کے قابل ہیں، یا متخیز نہ ہو جیسا کہ صفات باری اور مجردات میں ہے کہ ان میں سے کوئی بھی متخیز نہیں۔

تشریح قولہ: ثم اشار الخ مشکلیں حدوث عالم پر یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ عالم اعیان و اعراض کا مجموعہ ہے۔ اور اعیان و اعراض دونوں حادث ہیں۔ لہذا عالم حادث ہے۔ مصنفؒ نے پوری دلیل نہیں ذکر کی جو دو مقدموں سے مرکب ہے۔ بلکہ صرف اس کے پہلے مقدمہ "العالم اعیان و اعراض" کے ذکر پر اکتفا کیا۔ اس وجہ سے شارح نے اس کو دلیل کی طرف اشارہ کرنے سے تعبیر کیا۔ نیز اشارہ سے تعبیر کرنے کی وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ مصنف کا مقصد اپنے قول "اذھوا اعیان و اعراض" سے عالم کی تقسیم اور اس کے اقسام ذکر کرنا ہے۔ حدوث عالم کی دلیل بیان کرنا ان کا مطمح نظر ہی نہیں۔ لیکن چونکہ تقسیم پر دلالت کرنے والا ان کا قول مذکور حدوث عالم کی دلیل کا ایک مقدمہ بن جاتا ہے۔ اس لئے اس قول کو دلیل کی طرف اشارہ قرار دیا۔

قولہ: اذھوا الخ یہ مصنفؒ کی طرف سے حدوث عالم کی دلیل کا صغریٰ ہے۔
قولہ: لانه ان قام بذاتہ الخ یہ شارح کی طرف سے صغریٰ یعنی عالم کے اعیان و اعراض میں منحصر ہونے کی دلیل ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ عالم موجودات ممکنہ کا نام ہے اور موجودات ممکنہ دو حال سے

خالی نہیں یا تو قائم بالذات ہوں گے، جنہیں عین کہتے ہیں۔ یا قائم بالغیر ہوں گے جنہیں عرض کہتے ہیں معلوم ہوا کہ عالم عیان اور اعراض میں منحصر ہے۔

قولہ: وکل منہما حادث - یہ شارح کی طرف سے حدوث عالم کی دلیل کا کبریٰ ہے اور اس کبریٰ یعنی اعیان و اعراض دونوں کے حادث ہونے کی دلیل آگے ذکر کرنے کا شارح "اپنے قول" لما سنبین " سے وعدہ فرما رہے ہیں۔

قولہ: وللم تعریف لما الذی فی ضمیر کا مرجع حدوث ہے یعنی مصنف نے اعیان و اعراض کے حدوث اور دلیل حدوث کو تعرض نہیں کیا۔ کیوں کہ اس میں لمبی جوڑی باتیں ہیں جو ان کی مختصر کتاب کے مناسب نہیں ہیں کیونکہ مصنف نے اپنی کتاب میں اعتقادی مسائل کے ذکر پر اکتفا کیا ہے۔ ان مسائل کے دلائل سے تعرض نہیں کیا۔ قولہ: فالاعیان ما ائی ممکن الذی یہاں سے مصنف عین کی تعریف کر رہے ہیں کہ عین وہ ممکن ہے جس کا قیام بالذات ہو، مصنف کے قول "فالاعیان ما" میں کلمہ "ما" اپنے عام ہونے کی وجہ سے ممکن واجب، مستغ بھی کو شامل تھا۔ لیکن ماضی میں اعیان کو عالم کی قسم قرار دینا اس بات پر قرینہ ہے کہ یہاں کلمہ "ما" سے ممکن مراد ہے۔ جیسا کہ شارح نے بھی اس کی تفسیر ممکن سے کی ہے۔ کیونکہ عالم ماسویٰ اللہ تمام ممکنات کا نام ہے اور ممکن کے اقسام بھی ممکن ہی ہوتے ہیں۔ لہذا اعیان عالم کی قسم ہونے کی وجہ سے ممکن ہوں گے۔ قولہ: بقدرینہ جعلہ الذی یعنی ہم نے جو لفظ ما سے ممکن مراد لیا ہے تو اس پر قرینہ اعیان کو اس عالم کی قسم قرار دینا ہے جو ممکنات کے قبیل سے ہے۔

قولہ: ومعنی قیامہ بذاتہ، الذی مصنف علیہ الرحمہ نے عین کی تعریف میں فرمایا تھا کہ عین وہ ممکن ہے جو قائم بالذات ہو، اس کے بالمقابل عرض قائم بالغیر کو کہتے ہیں۔ اور چونکہ قائم بالذات اور قائم بالغیر کے معنی میں متکلیف اور فلاسفہ کا اختلاف ہے اس لئے شارح رحمۃ اللہ علیہ اس اختلاف کو ایسے انداز پر ذکر فرما رہے ہیں کہ ثمرہ اختلاف بھی سامنے آجائے۔ اختلاف کو سمجھنے سے پہلے دو باتیں ذہن میں رکھیے، پہلی بات تو یہ کہ متکلیف کے نزدیک حیز اور مکان دونوں ایک ہی چیز ہیں اور تخیز کا معنی کسی چیز کا حیز اور مکان میں ہونا ہے۔ اور جو چیز بالذات کسی مکان میں ہوگی۔ لازمی طور پر وہ اس قابل ہوگی کہ اس کی طرف اشارہ حسی مثلاً انگلی وغیرہ کے ذریعہ کیا جاسکے۔ اور اس طرح کا محسوس اشارہ اسی چیز کی طرف ہوگا جو دکھائی دے۔ اس لئے تخیز کے مفہوم میں شئی کا کسی حیز اور مکان میں ہونا، اشارہ حسی کے قابل ہونا، دکھائی دینا بھی داخل ہے۔ البتہ حیز اور مکان میں ہونا اصلی معنی ہے اور قابل اشارہ حسی ہونا اس کے لوازمات میں سے ہے۔

دوسری بات یہ کہ فلاسفہ اس عالم میں کچھ ایسی موجودات بھی مانتے ہیں جو نہ تو مادی ہیں اور نہ ہی اشارہ

حسبہ کے قابل ہیں پس وہ نہ تو جسم ہیں اور نہ کسی مکان میں ہیں۔ جیسے عقول اور نفوس ناطقہ وغیرہ۔ ایسی موجودات کو وہ مجردات کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ متکلمین ان مجردات کا وجود تسلیم نہیں کرتے کیونکہ جن دلائل سے فلاسفہ ان کا وجود ثابت کرتے ہیں وہ اسلامی اصولوں پر پورے نہیں اترتے۔

اس تمہید کو ذہن نشین کرنے کے بعد اختلاف سنئے۔ متکلمین کسی ممکن کے قائم بالذات ہونے کا یہ معنی بیان کرتے ہیں کہ بالذات متخیز اور اشارہ حسی کے قابل ہو اس کا متخیز ہونا یعنی کسی مکان میں ہونا اور اشارہ حسی کے قابل ہونا کسی دوسری چیز کے تخیز اور قابل اشارہ ہونے کا تابع نہ ہو۔ جیسے مٹی، پانی، پتھر، لکڑی وغیرہ اجسام، اور کسی ممکن کے قائم بالغیر ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس کا متخیز اور قابل اشارہ ہونا اس جوہر کے تخیز کے تابع ہو جو جوہر اس کا موضوع اور محل ہے۔ یعنی وہ بذات خود قائم نہ ہو بلکہ جب بھی پایا جائے۔ کسی دوسری چیز میں ہو کر پایا جائے، مثلاً رنگ، مزہ، بو، ربخ خوشی وغیرہ تمام اعراض، قائم بالذات اور قائم بالغیر کی اس تعریف سے متکلمین کا مقصد ذات باری اور صفات باری کو عالم سے خارج کرنا ہے تاکہ عالم کے حادث ہونے سے ان کا حادث ہونا لازم نہ آئے اور مذکورہ تعریف کی رو سے ذات باری اور صفات باری اس بناء پر عالم سے خارج ہوں گی کہ تعریف مذکور میں قائم بالذات اور قائم بالغیر دونوں کو متخیز کہا ہے۔ فرق صرف اتنا ہے کہ اول الذکر بالذات متخیز ہے اور ثانی الذکر دوسرے کے تابع ہو کر متخیز ہے۔ اور ذات باری و صفات باری نہ متخیز بالذات ہیں نہ متخیز بالغیر ہیں۔ کیونکہ حیز اور مکان میں ہونا جسم اور جسمانیات کا خاصہ ہے۔ اور اللہ تعالیٰ جسم اور جسمانیات سے بری ہیں، اور جب ذات و صفات کسی طرح متخیز نہیں ہیں تو نہ وہ قائم بالذات ہو کر عین ہوں گی اور نہ قائم بالغیر ہو کر عرض ہوں گی۔ اور جب ذات باری و صفات باری عین اور عرض کچھ بھی نہیں تو از قبیل عالم بھی نہیں ہوں گی کیونکہ عالم تو اعیان اور اعراض میں منحصر ہے جیسا کہ گذر چکا۔

اگر کوئی کہے کہ فلاسفہ کے نزدیک مجردات کے نام سے اس عالم میں کچھ ایسی غیر مادی چیزیں بھی موجود ہیں جو نہ کسی مکان میں ہیں اور نہ اشارہ حسی کے قابل ہیں۔ مگر مذکورہ تعریف کی رو سے وہ بھی عالم سے خارج ہو جائیں گی۔ اس لئے کہ جب وہ متخیز اور قابل اشارہ حسی نہیں ہیں تو نہ قائم بالذات ہو کر عین ہوں گی اور نہ قائم بالغیر ہو کر عرض ہوں گی۔ لہذا عالم سے خارج ہوں گی کیونکہ عالم تو عین اور عرض ہی میں منحصر ہے۔ جواب یہ ہے کہ متکلمین کو مجردات کے عالم سے خارج ہونے کی کوئی پرواہ نہیں اس لئے کہ وہ ان مجردات کا وجود ہی تسلیم نہیں کرتے بلکہ کچھ بعید نہیں کہ تعریف میں متخیز کی قید لگا کر مجردات کو عالم سے خارج کر کے یہ دکھلا دیا ہو کہ اس عالم میں ان مجردات کا کوئی وجود نہیں۔

اور فلاسفہ کے نزدیک کسی شی کے قائم بالذات ہونے کا یہ مطلب ہے کہ وہ شی اپنے وجود میں کسی محل کا

محتاج نہ ہو کہ بس اس سے لگ کر ہی موجود ہو۔ اس سے الگ ہو کر موجود نہ ہو بلکہ اس کا مستقل اپنا وجود ہو۔ مثلاً دیوار کی اینٹ ہے کہ وہ اینٹ اپنے وجود میں اس دیوار کی محتاج نہیں ہے بلکہ دیوار سے الگ ہو کر بھی وہ اینٹ موجود ہو سکتی ہے۔ قائم بالذات کی یہ تعریف ذات باری پر بھی صادق آئے گی۔ کیونکہ وہ بھی اپنے وجود میں کسی محل کا محتاج نہیں۔ اور قائم بالذات ہی کو عین کہتے ہیں۔ لہذا اس تعریف کی رو سے باری تعالیٰ عین ہوئے جو عالم کی ایک قسم ہے اور یہ بات معلوم ہے کہ متکلمین کے نزدیک عالم اپنے تمام اجزاء و اقسام سمیت حادث ہے۔ لہذا اس تعریف کی رو سے باری تعالیٰ کا حادث ہونا لازم آئے گا۔ اور کسی شی کے قائم بالغیر ہونے کے معنی فلاسفہ کے نزدیک یہ ہے کہ اس کا دوسری شی کے ساتھ ایسا ربط و اتحاد اور تعلق خاص ہو کہ شی اول کا صفت بننا اور شی ثانی کا موصوف بننا صحیح ہو۔ مثلاً بیاض کا جسم سے ایسا خاص تعلق ہے جس کی وجہ سے اول یعنی بیاض کو صفت اور جسم کو موصوف قرار دے کر ”جسم ابیض“ کہنا صحیح ہے۔ قائم بالغیر کی یہ تعریف صفات باری پر بھی صادق آتی ہے کیونکہ مثال کے طور پر صفت علم کو اللہ تعالیٰ کے ساتھ ایسا خاص ربط و اتحاد اور تعلق خاص ہے کہ علم کو صفت اور اللہ کو موصوف بنانا اور ”اللہ العلیم“ کہنا صحیح ہے تو صفات باری بھی اس تعریف کی رو سے قائم بالغیر ہوں۔ اور قائم بالغیر کو عرض کہتے ہیں جو عالم کی ایک قسم ہے اور یہ بات معلوم ہے کہ متکلمین کے نزدیک عالم اپنے تمام اجزاء و اقسام سمیت حادث ہے تو مذکورہ تعریف کی رو سے صفات باری کا حادث ہونا لازم آئے گا اختلاف کی مندرجہ بالا تفصیل سے اختلاف کا یہ سبب سمجھ میں آتا ہے کہ فلاسفہ قائم بالذات کی جو تعریف کرتے ہیں۔ اس کے ذات واجب پر صادق آنے کی وجہ سے اس کا عین اور جوہر ہونا لازم آتا ہے۔ اور قائم بالغیر کی جو تعریف کی ہے۔ وہ صفات پر صادق آنے کی وجہ سے ان کا عرض ہونا لازم آتا ہے اور متکلمین کے نزدیک اعیان و اعراض سب حادث ہیں اس لئے مذکورہ تعریف کی رو سے ذات باری اور صفات باری کا حادث ہونا لازم آتا ہے۔ لہذا متکلمین نے اس تعریف سے اختلاف کرتے ہوئے قائم بالذات اور قائم بالغیر کی ایسی تعریف کی جس سے نہ ذات باری کا عین ہونا لازم آئے اور نہ صفات باری کا عرض ہونا لازم آئے جیسا کہ گذر چکا ہے۔

اور چونکہ فلاسفہ کے نزدیک تمام اعیان حادث نہیں ہیں اس لئے انہوں نے ذات باری پر قائم بالذات اور عین کی تعریف صادق آنے میں کوئی حرج نہیں محسوس کیا۔ رہیں صفات باری تو فلاسفہ باری تعالیٰ کے لئے صفات مانتے ہی نہیں۔ اس لئے صفات پر قائم بالغیر اور عرض کی تعریف صادق آنے کا کوئی سوال ہی نہیں پیدا ہوتا۔

قولہ: ولہذا یمتنع الانتقال عنہ۔ یعنی چونکہ عرض کا وجود وہی ہے جو اپنے موضوع اور

اور محل میں ہے اس محل سے ہٹ کر اس کا کوئی اپنا علیحدہ وجود نہیں ہے اسی وجہ سے عرض کا اپنے محل سے منتقل ہونا ممتنع ہے۔ کیونکہ اگر منتقل ہوگا تو معدوم ہوگا۔ کسی دوسرے محل میں اس کا وجود نہیں ہوگا۔

قولہ: بخلاف وجود الجسم فی المحیز یعنی حیز اور مکان سے قطع نظر کرتے ہوئے جسم کا اپنا مستقل وجود ہے اسی وجہ سے جسم اپنے مکان سے منتقل ہوتا ہے اور اس سے منتقل ہو کر بھی دوسرے مکان میں موجود ہوتا ہے۔

قولہ: ومعنی قیامہ الخ شارح نے لفظ قیام کو ضمیر کی طرف مضاف کیا جس کا مرجع لفظ ممکن ہے تاکہ یہ معلوم ہو کہ یہ تعریف ممکن کے قائم بالذات ہونیکلی ہے۔ مطلقاً قائم بالذات ہونیکلی نہیں ہے جس سے یہ اعتراض وارد ہو کہ تعریف جامع نہیں ہے، کیونکہ یہ اللہ تعالیٰ پر اس کے متحیز اور قابل اشارہ حسیہ نہ ہونے کی وجہ سے صادق نہیں۔ حالانکہ وہ قائم بالذات ہے۔ اگرچہ اس کو علین یا جوہر نہیں کہتے۔

قولہ: غیر تابع تحیزہ الخ یہ متحیز بنفسہ کی تفسیر ہے یعنی اس کا کسی حیز اور مکان میں ہونا یا قابل اشارہ ہونا دوسری چیز کے اس حیز اور مکان میں ہونے اور قابل اشارہ ہونے کا تابع نہ ہو مثلاً کسی برتن میں دودھ ہے تو اس کی سفیدی کے بارے میں تو کہا جاسکتا ہے کہ اس کا اس برتن میں موجود ہونا دودھ کے اس برتن میں موجود ہونے کے تابع ہے بایں معنی کہ دودھ جس کے اندر سفیدی کا جھل ہے۔ اور جو اس سفیدی کا محل ہے اس برتن میں موجود ہے اس بناء پر یہ سفیدی بھی اس برتن میں موجود ہے۔ لیکن یہ نہیں کہا جائے گا کہ دودھ کا اس برتن میں موجود ہونا سفیدی کے اس برتن میں موجود ہونے کے تابع ہے معلوم ہوا کہ دودھ قائم بالذات اور سفیدی قائم بالغیر ہے۔

قولہ: موضوعہ ای محلہ الخ شارح نے موضوع کی تفسیر محل سے کر کے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ متکلمین کے نزدیک موضوع اور محل ایک ہی چیز ہیں۔ یعنی جس کے ساتھ دوسری چیز قائم ہو اور جس کے ساتھ لگ کر دوسری چیز موجود ہو۔ جیسے جسم سفیدی کے لئے موضوع اور محل ہے۔ برخلاف فلاسفہ کے کہ وہ موضوع اور محل میں فرق کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ جو محل اپنے وجود میں اپنے حال کا محتاج ہو۔ اس کو محل اور مادہ کہتے ہیں جیسے ہوتی اپنے وجود میں حال یعنی صورت جیسے کا محتاج ہے۔ اور جو اپنے حال کا محتاج نہیں ہے اس کو موضوع کہتے ہیں۔ جیسے سفید جسم میں جسم اپنے وجود میں حال یعنی سفیدی کا محتاج نہیں ہے۔ اس کے بغیر بھی جسم موجود رہ سکتا ہے۔ اس لئے جسم کو سفیدی کا موضوع کہیں گے۔

قولہ: وعند الفلاسفۃ الخ فلاسفہ کے نزدیک شی کے قائم بالذات ہونے سے یہ مراد ہے کہ وہ شی ایسے محل سے مستغنی اور بے نیاز ہو جو محل اس شی کو قائم اور موجود رکھے۔

قولہ: عن محل یقومہ۔ محل کو تقویم کے ساتھ متصف کرنے کا سبب یہ ہے کہ اگر یہ صفت نہ لائے اور مطلق محل کے ذکر پر انکفا کرتے تو اعتراض وارد ہوتا کہ اس تعریف کی رو سے صورت جسمیہ قائم بالذات نہ ہوگی۔ کیونکہ صورت جسمیہ اور ہیولی میں تلازم کی وجہ سے صورت جسمیہ اپنے محل یعنی ہیولی سے مستغنی نہیں ہے لہذا لازم آئے گا کہ وہ قائم بالذات بھی نہ ہو حالانکہ وہ قائم بالذات اور جوہر ہے۔

اس اعتراض کو ”یقومہ“ کی قید بڑھا کر دفع کر دیا۔ کیونکہ اب قائم بالذات کا مطلب یہ ہوا کہ قائم بالذات وہ شیء جو ایسے محل سے مستغنی ہو جو محل اس شیء کو قائم اور موجود رکھے اور ہیولی اگرچہ صورت جسمیہ کے لئے محل ہے مگر صورت جسمیہ کو قائم اور موجود رکھنا اس کی صفت نہیں ہے کیونکہ صورت جسمیہ اپنے قیام اور وجود میں ہیولی کا محتاج نہیں ہے بلکہ تشکل یعنی کسی شکل کے ساتھ متصف ہونے میں اس کا محتاج ہے۔

وقولہ: ومعنی قیامہ بشی آخر الخ یعنی ایک شیء کے قائم بالغیر ہونے کا مطلب فلاسفہ کے نزدیک یہ ہے کہ شیء اول کا شیء ثانی کے ساتھ ایسا خاص تعلق ہو جس کی وجہ سے اول کا صفت اور ثانی کا موصوف بننا صحیح ہو، چاہے وہ شیء اول متمیز ہو جیسے جسم کا سواد ہے کہ اس کا جسم کے ساتھ ایسا تعلق خاص ہے جس کی وجہ سے خود اس کا صفت بننا اور جسم کا موصوف بننا اور ”جسم“ ”اسود“ کہنا صحیح ہے۔ اور سواد متمیز بھی ہے۔ یا متمیز نہ ہو۔ جیسے صفات باری ہیں جن کے متکلیف قائل ہیں مثلاً قدرت ہے کہ اس کا اللہ تعالیٰ کے ساتھ ایسا خاص تعلق ہے جس کی وجہ سے اس کا صفت بننا اور اللہ کا موصوف بننا اور ”اللہ القادر“ کہنا صحیح ہے۔ اور یہ صفات متمیز نہیں ہیں۔

قولہ: کما فی صفات المبار۔ یہ مثال متکلیف کے مسلک کے اعتبار سے ہے کیونکہ فلاسفہ کے نزدیک باری تعالیٰ کے لئے صفات ہی نہیں ہیں۔ پھر ان کے قائم ہونے کا کوئی معنی نہیں۔

قولہ: والمجردات۔ فلاسفہ کے نزدیک مجردات سے مراد ایسے غیر مادی جوہر ہیں جو اشارہ حسی کے قابل نہیں ہیں نہ وہ جسم ہیں نہ کسی مکان میں ہیں جیسے ملائکہ اور نفوس ناطقہ اور متکلیفین ان مجردات کا انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے علاوہ جتنی موجودات ہیں وہ عرض اور جسم اور جزء لا یتجزئ میں منحصر ہیں اور ملائکہ اور نفوس ناطقہ اجسام کے قبیل سے ہیں۔

وهو أی مالہ قیام بذاتہ من العالم إما مرکب من جزئین فصاعداً عندنا وهو الجسم، وعند البعض لا بد له من ثلثة اجزاء لتحقق الابعاد الثلاثة أعین الطول والعرض والعمق، وعند البعض من ثمانية اجزاء ليتحقق تقاطع الابعاد الثلاثة علی زوايا قائمة، وليس هذا انزعافاً لفظياً راجعاً الى الاصطلاح حتی یدفع بأن لكل

احداً أن يصطلح على ما شاء بل هو نزاع في أن المعنى الذي وضع لفظ الجسم يراش هل يكفي فيه مجرد التركيب أم لا۔

ترجمہ اور وہ یعنی عالم میں سے وہ ممکن جو قائم بالذات ہو یا مرکب ہو گا دو جزء یا دو سے زائد اجزاء کے ہمارے (جمہور شاعرہ) کے نزدیک، اور وہ صرف جسم ہے۔ اور بعض (شاعرہ) کے نزدیک تین اجزاء ضروری ہیں۔ تاکہ ابعاد ثلاثہ یعنی طول، عرض، عمق پیدا ہو جائیں۔ اور بعض (معتزلہ) کے نزدیک آٹھ اجزاء ضروری ہیں، تاکہ ابعاد (ثلاثہ) کا ایک دوسرے کو کاٹنا زاویہ قائمہ کی شکل پر متحقق ہو اور یہ ایسا نزاع لفظی نہیں ہے جس کا تعلق اصطلاح سے ہو۔ یہاں تک کہ یہ کہہ کر ٹال دیا جائے کہ ہر ایک کو اختیار ہے جیسی چاہے اصطلاح قائم کرے۔ بلکہ یہ نزاع اس بات میں ہے کہ جس چیز کے مقابل میں لفظ جسم وضع کیا گیا ہے کیا اس (کے تحقق) میں دو جزء سے ترکیب کافی ہے یا نہیں؟

تشریح قولہ: وهو الخ عالم کی دو قسمیں عین اور عرض بیان فرمانے کے بعد اب ماتن عین کی تقسیم فرما رہے ہیں۔ عین کی تقسیم سے متعلق پوری متن یہ ہے۔ وهو إما مرکب وهو الجسم ما و غیر مرکب كالجوهر الفرد وهو الجزء الذي لا يتجزئ۔ یعنی عین اگر مرکب ہے تو وہ جسم ہے اور اگر غیر مرکب ہے تو وہ جزء لا یتجزئ ہے تو عالم کی کل اقسام تین ہوتی ہیں (۱) عین مرکب جو صرن جسم ہے (۲) عین غیر مرکب جسے جزء لا یتجزئ (۳) عرض

قولہ: هو أي ما له قيام بذاته من العالم۔ شارح نے ضمیر ہو کا مرجع بتلایا کہ اس سے مراد وہ ممکن ہے جو قائم بالذات ہو۔ پھر شارح کے قول "من العالم" کے بارے میں بعض کا کہنا ہے کہ یہ قید واجب تعالیٰ سے احتراز کے لئے ہے۔ اس لئے کہ لفظ "ما" اپنے عموم کی وجہ سے واجب کو بھی شامل تھا کیونکہ وہ بھی "ما له قيام بذاته" کا مصداق ہے۔ "من العالم" کی قید لگانے سے وہ خارج ہو گیا۔ مگر یہ قول صحیح نہیں ہے کیونکہ اس سے پہلے شارح کا ماتن کے قول "فلا عيان ما أي ممكن" میں کلمہ "ما" کی تفسیر ممکن سے کرنا اس بات پر قرینہ ہے کہ یہاں بھی لفظ "ما" سے ممکن ہی مراد ہے۔ اس بناء پر "من العالم" قید احترازی نہیں بلکہ توضیح کے لئے ہو گا۔

قولہ: إما مرکب الخ حکماء مشابہہ کے نزدیک تمام اجسام ہیونی اور صورت سے مرکب ہیں۔ اور مکملین کے نزدیک جسم کی ترکیب اجزاء لا یتجزئ سے ہے جنہیں جو ہر فردہ بھی کہتے ہیں۔ پھر اجزاء لا یتجزئ سے جسم کو مرکب ماننے کے بعد مکملین اس مسئلہ میں مضطرب ہیں کہ جسم کے وجود کے لئے کم از کم کتنے اجزاء ضروری ہیں اور یہ اختلاف در حقیقت جسم کی تعریف کے مختلف ہونے پر مبنی ہے۔ جمہور شاعرہ جسم کی ترکیب جو ہر مرکب

کرتے ہیں اور صرف دو جزء سے ترکیب کا تحقق ہو جاتا ہے۔ اس لئے انھوں نے جسم کے وجود کے لئے دو ہی جزء ضروری قرار دیئے اور بعض اشاعرہ نے جسم کی تعریف ”جو ہر ذوا بعدا ثلاثۃ“ سے کی ہے۔ اس لئے انھوں نے جسم کے تحقق کے لئے تین اجزاء ضروری قرار دیئے۔ اس طرح کہ اولاً دو جزء ایک دوسرے کے برابر رکھے جاویں تو جو بعد ان دونوں کے ملنے سے پیدا ہوگا وہ طول کہلائے گا اور تیسرا جزء ان دونوں کے ملتی پر رکھا جائے تو جو بعد اوپر والے جزء کو نیچے والے دہنی طرف کے جزء سے کسی خط کے ذریعہ ملانے سے پیدا ہوگا وہ مشلاً عرض ہے۔ اور جو بعد ملتی کے اوپر والے جزء کو نیچے کے بائیں جزء سے ملانے سے پیدا ہوگا وہ مشد عمق ہے اس طرح

یہ بات یاد رکھنی چاہیے کہ عرف میں جو بُعد سب سے بڑا ہوتا ہے اس کو طول اور جو سب سے کم ہوتا ہے۔ اس کو عمق اور جو متوسط ہوتا ہے اس کو عرض کہتے ہیں۔ مگر یہاں یہ معنی مراد نہیں۔ بلکہ طول سے وہ بُعد مراد ہے جو اولاً فرض کیا جائے اور عرض سے وہ بُعد مراد ہے جو ثانیاً فرض کیا جائے۔ اور عمق سے وہ بُعد مراد ہے جو ثالثاً فرض کیا جائے۔

اور بعض معتزلہ مثلاً ابو علی جبائی نے جسم کی تعریف ایسے جوہرے کی ہے جس میں البعاد ثلاثہ کا زاویہ قائمہ بناتے ہوئے ایک دوسرے کو کاٹ کر گزرنا مستحق ہو۔ زاویہ کے معنی گوشہ کے ہیں۔ جب کسی خط مستقیم پر جو عرض میں ہو ایک دوسرا خط مستقیم قائم کیا جائے۔ تو ملتقی کے دونوں جانب جو گوشے پیدا ہوں گے وہ زاویہ کہلاتے ہیں۔ اب اگر اوپر والا خط بالکل سیدھا ہے کسی طرف وہ جھکا ہوا نہیں ہے تو دونوں طرف کے گوشے برابر ہونگے اور ان میں سے ہر ایک زاویہ قائمہ کہلائے گا۔ اس طرح زاویہ قائمہ اور اگر اوپر والا خط ترجیحا ہے تو جس طرف اس کا جھکاؤ ہوگا اس طرف کا گوشہ چھوٹا ہوگا اسے زاویہ حاد کہیں گے اور دوسری طرف کا گوشہ بڑا ہوگا اسے زاویہ منفرج کہیں گے۔ اس طرح حاد و منفرج

تو جسم کی مذکورہ تعریف کے قائلین جسم کی ترکیب کے لئے آٹھ اجزاء ضروری قرار دیتے ہیں۔ اس طرح کہ دو جزء کو ایک دوسرے کے برابر رکھنے سے جو پہلا بُعد حاصل ہوگا وہ طول کہلائے گا پھر دونوں جزء کے ملتی جلتی کے پاس ایک جزء اور دیگر کی جانب میں اور ایک جزء نیچے کی جانب میں رکھنے سے دوسرا بُعد حاصل ہوگا جو پہلے بعد کو اس طرح کاٹتے ہوئے گزرے گا کہ اس سے چار زاویہ قائمہ بن جائیں گے۔ یہ دوسرا بُعد عرض کہلائے گا اس طرح ۔

پہلے طول پھر ان چاروں اجزاء کے اوپر دوسرے چار اجزاء فرض کرنے سے جو تیسرا بُعد اول الذکر دونوں ابعداد کو کاٹتے ہوئے گزرے گا۔ وہ عمق کہلائے گا۔ جس طرح انسان جب کھڑا ہوتا ہے۔ تو جو بُعد فوق اور تحت کی جانب میں ہوتا ہے وہ طول کہلاتا ہے۔ اور جو بُعد یمن اور

شمال کی جانب میں طول کو کاٹتا ہوا گذرتا ہے وہ عرض کہلاتا ہے اور جو بعد سینہ سے پیٹھ کی جانب طول اور عرض دونوں کو کاٹتا ہوا گذرتا ہے وہ عمق کہلاتا ہے۔

قولہ: وليس هذا نزاعاً الخ یعنی مذکورہ بالا اختلاف ایسا اختلاف لفظی نہیں جس کا تعلق اصطلاح سے ہو، بایں معنی کہ بعض لوگوں کی اصطلاح میں لفظ جسم دو جزء سے مرکب مجموعہ کے لئے موضوع ہے اور بعض کی اصطلاح میں تین یا آٹھ اجزاء سے مرکب مجموعہ کے لئے موضوع ہے۔ جیسا کہ کلمہ نحو یوں کی اصطلاح میں اس لفظ کو کہتے ہیں جو مفرد معنی کے لئے موضوع ہو اور منطقیوں کی اصطلاح میں ایسے لفظ کو کہتے ہیں جو ازمان ثلاثہ میں سے کسی زمانہ میں پائے جانے والے معنی پر دلالت کرے۔

بلکہ جسم کے بارے میں نزاع مذکور ایسا نزاع لفظی ہے جس کا تعلق عرف اور لغت سے ہے یعنی یہ نزاع لفظی بایں معنی ہے کہ لفظ جسم جس چیز کے لئے وضع کیا گیا ہے۔ اس کا وجود اور تحقق محض ترکیب سے ہو جائے گا جس کے لئے دوہی جزء کافی ہیں۔ یا ترکیب کے ساتھ العاد کا ہونا بھی ضروری ہے۔

۸۱ اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ نزاع لفظی کی دو قسمیں ہیں۔ ایک وہ نزاع لفظی جن کا تعلق اصطلاح سے ہو، دوسرا وہ نزاع لفظی جس کا تعلق عرف اور لغت سے ہو۔

لہذا جسم کے بارے میں مذکورہ اختلاف کو صاحب مواقف کے نزاع لفظی قرار دینے اور شارح کے نزاع لفظی کی نفی کرنے میں کوئی منافات نہیں۔ کیونکہ صاحب مواقف نے نزاع لفظی بالمعنی الثانی قرار دیا ہے اور شارح نے نزاع لفظی بالمعنی الاول کی نفی کی ہے۔ جیسا کہ شارح کا ”راجعاً الى الاصطلاح“ فرمانا بھی صاف طور پر دلالت کرتا ہے۔

احتج الاولون بانہ یقال لاحد الجسمین اذا زید علیہ جزء واحد انہ أجسم من الآخر، فلولا أن مجرد التركيب كافٍ فی الجسمیة لما صار بمجرد زیادة الجزء ازید فی الجسمیة، وفيمنظر، لانہ افعّل من الجسمامة بمعنی الضخامة وعظم المقدار، یقال جسم الشيء أى عظم فہر جسمیم وجسام بالضم، والكلام فی الجسم الذی ہو اسم لاصفة

ترجمہ قول اول کے قائلین یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ دو جسموں میں سے ایک کے بارے میں جبکہ اس پر ایک جزء بڑھا دیا جائے کہا جاتا ہے کہ یہ دوسرے سے اجسم ہے تو اگر جسم ہونے میں محض ترکیب کافی نہ ہوتی، تو صرف ایک جزء کی زیادتی کی وجہ سے جمیت میں دو سکرے زائد نہ ہوتا۔ اور اس دلیل میں نظر ہے۔ اس لئے کہ وہ (اجسم) اسم تفضیل ہے جسامت بمعنی ضخامت اور مقدار کی زیادتی

سے۔ بولا جاتا ہے جسم الشیء بمعنی عظم فہو جسیم وجسام (جیم کے) ضمہ کے ساتھ۔ اور ہماری گفتگو اس ہم کے بارے میں ہے۔ جو اسم ہے نہ کہ صفت ہے۔

تشریح جو لوگ جسم کے تحقق کے لئے محض ترکیب کو کافی سمجھتے ہیں جس کے لئے صرف دو جزء ہونا کافی ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ اگر دو ایسے مرکب مجموعے ہوں جن میں سے ہر ایک مجموعہ دو

جزء سے مرکب ہو تو اگر ان میں سے ایک مجموعہ پر ایک جزء بڑھا دیا جاوے، تو اس کو دوسرے مجموعہ کے مقابل میں اجسم بمعنی زائد فی الجسمیۃ کہا جائے گا۔ اس کا مطلب یہ نکلا کہ نفس جسمیت کا تحقق دو جزء سے ہو گیا تھا۔ اس تیسرے جزء سے جسمیت میں زیادتی ہوئی، کیونکہ اگر دو جزء سے جسمیت متحقق نہ ہوتی، تو تیسرا جزء بڑھانے سے وہ مجموعہ جسم ہوتا، اجسم بمعنی زائد فی الجسمیۃ نہ ہوتا۔

قولہ: بان یقال لاحد الجسمین الذمیرے نزدیک عبارت یوں ہوتی تو مطلب زیادہ واضح ہوتا۔ یقال لاحد المجموعین الم مرکبین من جزئین الذ یعنی دو جزء سے مرکب دو مجموعوں میں سے ایک کو جبکہ اس پر ایک جزء بڑھا دیا جائے۔ دوسرے سے اجسم کہا جاتا ہے۔

قولہ: وفیہ نظر، حاصل نظر یہ ہے کہ اجسم کا مشتق منہ جسم نہیں ہے کہ اس کے معنی زائد فی الجسمیۃ ہوں۔ بلکہ اجسم جسامت بمعنی ضخامت اور مقدار کی زیادتی سے مشتق ہے جو باب کرم سے آتا ہے۔ جسم الشیء بمعنی عظم الشیء استعمال ہوتا ہے۔ اور اس سے صفت مشبہ جسیم اور جسام جیم کے ضمہ کے ساتھ آتا ہے۔

بہر حال جب اجسم کا مشتق منہ جسامت بمعنی ضخامت ہے۔ تو "هذا الجسم من الآخر" کا مطلب ہوگا، یہ ضخامت اور مقدار میں دوسرے سے بڑھا ہوا ہے نہ کہ جسمیت میں بڑھا ہوا ہے۔ اس اعتبار سے اجسم اسم صفت ہوگا اور ہماری گفتگو اس جسم کے بارے میں ہے جو اسم ذات ہے اسم صفت نہیں ہے۔
أو غیر مرکب کا الجوہر یعنی العین الذی لا یقبل الانقسام لا فعلا ولا وہما ولا فرضا
وهو الجزء الذی لا یتجزئ ولم یقل وهو الجوہر احترازاً عن ورود المنع بأن
مالا یتربک لا ینحصر عقلاً فی الجوہر بمعنی الجزء الذی لا یتجزئ بل لا بد من
إبطال الہیولی والصورة والعقول والنفوس المجردة لیتم ذالک، وعند الفلاس
لا وجود للجوہر لفردا عنی الجزء الذی لا یتجزئ، وتركب الجسمانما هو من
الہیولی والصورة۔

ترجمہ یا (وہ ممکن جو قائم بالذات ہے) غیر مرکب ہوگا جیسے جوہر ہے۔ یعنی وہ عین جو فعلاً، وہما اور فرضاً

کسی طرح بھی تقسیم کے قابل نہ ہو۔ اور وہ جزء لا یتجزیٰ ہے اور (مصنف نے) وہو الجوہر نہیں کہا۔ اس اعتراض کے وارد ہونے سے بچنے کے لئے کہ جو عین مرکب نہ ہو، وہ عقلاً جوہر بمعنی جزء لا یتجزیٰ میں مختص نہیں بلکہ ہیولی اور صورت اور عقول مجردہ اور نفوس مجردہ کا ابطال ضروری ہے۔ تاکہ یہ احصاء درست ہو۔ اور فلاسفہ کے نزدیک ہر فرد یعنی جزء لا یتجزیٰ کا وجود نہیں۔ اور جسم کی ترکیب محض ہیولی اور صورت سے ہے۔

تشریح قولہ: أو غید مرکب الخ یہ عین یعنی ممکن قائم بالذات کی دوسری قسم ہے مصنف نے عین غیر مرکب کی مثال میں جوہر کو پیش کیا ہے۔ اور جوہر سے مراد جوہر فرد ہے جس کو جزء لا یتجزیٰ بھی کہتے ہیں۔ جیسا کہ شارح نے تفسیر کی ہے۔

قولہ: یعنی العین الخ یہ جوہر کی تفسیر ہے حاصل تفسیر یہ ہے کہ جوہر سے مراد وہ عین ہے جو ذات صغریٰ وجہ سے کسی طرح بھی مزید تقسیم کے قابل نہ ہو۔ نہ اس کی تقسیم فعلی ہو سکے نہ تقسیم وہمی اور نہ تقسیم فرضی ہو سکے۔ تقسیم فعلی سے مراد تقسیم حسی ہے یعنی ایسی تقسیم جس کے نتیجہ میں خارج میں بالفعل اجزاء موجود ہو جائیں۔ پس اگر یہ تقسیم الہ دھار دار کے ذریعہ ہوئی ہے تو تقسیم قطعی ہے اور اگر کسی سخت اور ٹھوس جسم کی ٹکڑے سے ہوئی ہے تو تقسیم کسری ہے اور اگر ٹھٹھا دینے سے ہوئی ہے تو تقسیم خرقی ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ تقسیم فعلی ان تینوں تقیسات کو شامل ہے کیونکہ ان تینوں تقیسات کے نتیجہ میں خارج میں بالفعل اجزاء کا وجود ہوتا ہے۔ اس لئے تقسیم فعلی کی نفی سے تینوں تقیسات کی نفی ہو گئی۔

اور اگر تقسیم کے نتیجہ میں خارج میں بالفعل اجزاء کا وجود نہ ہو تو وہ تقسیم وہمی و فرضی ہے۔ تقسیم وہمی قوت واہمہ کی مدد سے ہوتی ہے اور تقسیم فرضی تقسیم عقلی کو کہتے ہیں۔ تقسیم وہمی اور فرضی کے درمیان فرق ہے کہ تقسیم وہمی چونکہ قوت واہمہ کا فعل ہے اور قوت واہمہ جسمانی ہے۔ اور قوت واہمہ جسمانیہ کے افعال متناہی سمجھتے ہیں اس بناء پر تقسیم وہمی متناہی ہوتی ہے۔ اور تقسیم عقلی باین معنی غیر متناہی ہے کہ عقل کسی چیز کی تقسیم کرتے کرتے کسی ایسی حد پر نہیں پہنچے گی۔ جہاں اس کا ٹھہر جانا واجب ہو۔ اور اس سے آگے بڑھنا یعنی اس شے کی مزید تقسیم کرنا اس کے لئے ناممکن ہو۔ اگرچہ عقل کی غیر متناہی تقیسات اور ان کے نتیجہ میں غیر متناہی اجزاء کا بالفعل وجود نہیں ہے اور غیر متناہی تقیسات کو بالفعل موجود کرنے سے وہم کی طرح عقل بھی عاجز ہے اسی بناء پر بعض لوگوں نے تقسیم وہمی اور فرضی کے درمیان کوئی فرق نہیں بیان کیا۔

قولہ: ولم یقل وہو الجوہر الخ یعنی مصنف نے جس طرح عین مرکب کے بارے میں فرمایا تھا وہو الجسم، اس طرح یہاں عین غیر مرکب کے بارے میں وہو الجوہر نہیں فرمایا بلکہ الجوہر فرمایا۔ اس لئے کہ وہو الجوہر فرمانے سے معلوم ہوتا کہ عین غیر مرکب جوہر فرد بمعنی جزء لا یتجزیٰ ہی میں

مختصر ہے۔ ایسی صورت میں حکماء کی طرف سے اعتراض وارد ہوتا کہ عین غیر مرکب جو ہر فرد ہی میں مختصر نہیں ہے بلکہ مہیولی اور عقول و نفوس مجرہ بھی عین غیر مرکب ہیں۔ لہذا یا تو حصر کا دعویٰ واپس لویا مہیولی اور صورت اور عقول و نفوس کا وجود باطل کرو۔ تاکہ تمہارا حصر کا دعویٰ درست ہو جائے۔

مصنف نے اس اعتراض اور مہیولی و صورت وغیرہ کے ابطال کے چکر میں پھنسنے سے بچنے کے لئے ”وہو الجوہر“ کے بجائے ”کالجوہر“ فرمایا۔ یعنی جو ہر کو برسبیل مثال ذکر فرمایا۔

قولہ: لیتم ذالک الخ ذالک کا مشار الیہ مصر مذکور ہے۔

قولہ: وعند الفلاسفۃ الخ فلاسفہ سے حکماء مشائیہ یعنی ارسطو اور اس کے متبعین مراد ہیں جو جو ہر فرد یعنی جزء لایتجزئی کا ابطال کرتے ہیں اور جسم کو مہیولی اور صورت جسم نامی دو جوہروں سے مرکب مانتے ہیں۔

قولہ: لا وجود للجوہر الخ جو ہر فرد یعنی جزء لایتجزئی کے بطلان کی دلیل شارح ہدایت الحکمت علامہ میبذی نے قیاس استثنائی کی شکل میں یہ بیان فرمائی ہے کہ اگر جزء لایتجزئی کا وجود ہوتا (مقدم) تو ایک جزء کو دو جزء کے درمیان فرض کرنا ممکن ہوتا۔ (تالی) لیکن تالی یعنی ایک جزء کو دو جزء کے درمیان فرض کرنا باطل ہے (استثناء) نفیض تالی (پس مقدم یعنی جزء لایتجزئی کا وجود بھی باطل ہے۔

تالی کے بطلان کی دلیل ہے کہ اگر ایک جزء کو دو جزء کے درمیان فرض کیا جائے تو احتمال عقلی دو ہیں ایک تو یہ کہ بیچ والا جزء طرفین یعنی دونوں کناروں کے اجزاء کے باہم ملنے سے مانع ہے یا نہیں، اگر مانع ہے تو تقسیم لازم آئے گی اس لئے کہ بیچ والے جزء کا ایک سراوہ ہوگا جو مثلاً داہنی طرف کے جزء لایتجزئی سے متصل ہوگا اور دوسرا سراوہ ہوگا جو بائیں طرف کے جزء لایتجزئی سے متصل ہوگا۔

اسی طرح طرفین کا ایک اندرونی سراوہ ہوگا جو بیچ والے جزء سے متصل ہوگا اور دوسرا سراوہ بیرونی ہوگا جس کا اتصال کسی جزء سے بھی نہیں ہوگا۔ اس طرح تینوں اجزاء منقسم ہو گئے۔ حالانکہ ہم نے ان کو لایتجزئی یعنی ناقابل تقسیم مانا تھا۔ لہذا خلف، لہذا پہلی شق خلاف مفروض کو مستلزم ہونے کی وجہ سے باطل ہو گئی۔ اور اگر بیچ والا جزء طرفین کے باہم ملنے سے مانع نہیں ہے تو لازم آئے گا کہ طرفین میں سے ہر ایک بیچ والے جزء میں گھس کر دوسری طرف کے جزء سے جاملا اور چونکہ یہ اجزاء جوہر ہیں۔ اس لئے ان اجزاء کا ایک دوسرے میں اس طرح کا گھس بیٹھ کرنا کہ ایک اشارہ سب کے لئے کافی ہو جائے۔ تداخل جوہر ہے اور تداخل جوہر محال ہے۔ لہذا بیچ والے جزء کا طرفین کے باہم ملنے سے مانع نہ ہونا بھی باطل ہے اور جب تالی یعنی ایک جزء کو دو جزء کے درمیان فرض کرنے کی دونوں شقیں باطل ہو گئیں تو تالی باطل ہو گئی اور جب تالی

باطل ہوگی تو مقدم یعنی جزء لا یتجزی کا وجود بھی باطل ہو گیا۔ والتفصیل فی کتاب الحکمۃ۔
واقوی ادلت اثبات الجزاء انہ لو وضع کرۃ حقیقیۃ علی سطح حقیقی لم تقاسم
الاجزاء غیر منقسمہ اذ لو تقاسمتہ لجزئین لکان فیہا خط بالفعل فلم تکن کبر حقیقیۃ

۸۵ **ترجمہ** اور اثبات جزء لا یتجزی کی قوی تر دلیل یہ ہے کہ اگر کوئی حقیقی کرہ کسی حقیقی سطح پر رکھا جائے۔ تو وہ کرہ اس سطح سے صرف ایک ناقابل تقسیم جزء کے ذریعہ اتصال کرے گا۔ کیونکہ اگر دو جزء

کے ذریعہ اس سطح سے اتصال کرے گا تو اس میں بالفعل خط ہونا لازم آئے گا۔ پھر وہ حقیقی کرہ نہیں ہوگا۔
تشریح جزء لا یتجزی کے اثبات پر متکلمین نے متعدد دلائل پیش کئے ہیں۔ ان میں جو دلیل قوی تر ہے

شارح اولاً اس کو ذکر کر رہے ہیں۔ اس کے بعد دو دلیلیں اور ذکر فرمائیں گے جو مشہور ہیں۔
یہاں جو قوی تر دلیل ذکر فرمائی ہے اس کو سمجھنے کے لئے چند باتیں یاد رکھئے۔ ایک تو یہ کہ کرہ کا
کے منہ اور راء کے فتح کے ساتھ بغیر تشدید ہے۔ اس کی جمع کرات اور کڑی آتی ہے۔ لغت میں کرہ گیند
کو کہتے ہیں اور اصطلاح میں کرہ سے مراد ایسا جسم مستدیر ہے جس کا احاطہ صرف ایک سطح سے ہو اور جس کے
اندر بالکل وسط میں جو نقطہ فرض کیا جائے۔ اس نقطہ سے سطح کی طرف نکلنے والے ساری خطوط برابر ہوں۔



اس طرح

کرہ حقیقی میں بالفعل خط نہیں ہوتا۔ کیونکہ خط منتہائے سطح کو کہتے ہیں اور کرہ کی سطح کا کوئی منتہا نہیں
ہوتا۔ دوسری بات یہ کہ سطح حقیقی سے سطح مستوی مراد ہے۔ سطح مستوی اس سطح کو کہتے ہیں جس پر خطوط مستقیمہ فرض
کرنا ممکن ہو یعنی ایسے خطوط کھینچنا ممکن ہو کہ اگر ان خطوط پر نقطے فرض کئے جائیں تو سارے نقطے ایک ہی
سیدھے میں واقع ہوں۔ نہ کوئی نقطہ دوسرے نقطہ سے دائیں یا بائیں ہونے نیچے اور اوپر ہو
بلفط دیگر یوں کہیے کہ سطح مستوی اس سطح کو کہتے ہیں کہ جس میں ذرا بھی نشیب و فراز اور اونچ نیچ نہ ہو۔
تیسری بات یہ ذہن میں رکھیے کہ جب کسی شی کو برابر سطح پر رکھا جائے تو اس شی کے اندر جتنی زیادہ
کڑویت اور گولائی ہوگی اسی قدر اس کے کم حصہ کا اتصال اس سطح سے ہوگا اور جس قدر کڑویت کم ہوگی۔
اسی قدر اس کے زیادہ حصہ کا اتصال اس سطح سے ہوگا۔

اس تمہید کے بعد دلیل کا حاصل یہ ہے کہ اگر کوئی کرہ حقیقی جس کی سطح کے لئے کوئی خط نہیں ہوتا۔ کسی
سطح مستوی پر رکھا جائے تو اس کرہ کا جتنا حصہ اس سطح سے اتصال کرے گا وہ حصہ ناقابل تقسیم ہوگا اور وہی
نا قابل تقسیم حصہ جزء لا یتجزی ہے۔ کیونکہ اگر وہ حصہ قابل تقسیم ہوگا یعنی اس کے اجزاء ہو سکیں گے تو کم از
کم دو جزء ہوں گے۔ جن کے باہم ملنے سے بالفعل خط کا وجود ہوگا۔ حالانکہ کرہ میں خط کا وجود بالفعل

محال ہے۔ اس لئے کہ اس سطح سے اتصال ناقابل تقسیم ہی جزء سے ہوگا اور وہی ناقابل تقسیم جزء، جزء لایتجزی کہلاتا ہے۔

قولہ: فلم تكن كرة حقيقية۔ الخ یعنی اگر سطح مستوی سے کرہ کا اتصال اپنے دو جزء کے بقدر حصہ سے ہوگا تو ان دو اجزاء کے مجموعہ سے جو ٹکڑا پیدا ہوگا وہ خط کہلائے گا اور ایسی صورتیں وہ کرہ کہہ حقیقی نہیں رہے گا۔ کیونکہ کرہ حقیقی کے اندر بالفعل خط نہیں ہوتا۔

وایشهرها عند المشائخ وجهان، الاول انه لو كان كل عين منقسماً إلى نهاية لم تكن الخردلة اصغر من الجبل لان كلا منهما غير متناهي الاجزاء، والعظم والصغرا نما هو بكثرة الاجزاء وقلتها، وذلك إنما يتصور في المتناهي، والثاني أن اجتماع اجزاء الجسم ليس لذاته، وإلا لما قبل الافتراق، فالله تعالى قادر على ان يخلق فيه الافتراق إلى الجزء الذي لا يتجزى، لان الجزء الذي تنازعنا فيه، إن أمكن إفتراقه، لزممت قدرة الله تعالى عليه، دفعا للعجز، وإن لم يكن، ثبت المدعى۔

ترجمہ اور ان دلائل میں مشہور تر دلیل مشائخ (اشاعرہ) کے نزدیک روہیں پہلی دلیل یہ ہے کہ اگر ہر عین غیر متناہی تقسیم کو قبول کرتا، تو رانی کا دانہ پیاز سے چھوٹا نہ ہوتا۔ کیونکہ دونوں میں سے ہر ایک غیر متناہی اجزاء والا ہوتا۔ اور بڑا ہونا اور چھوٹا ہونا اجزاء کے کثیر ہونے اور قلیل ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے۔ اور یہ (قلیل یا کثیر ہونا) صرف متناہی میں متصور ہے اور دوسری دلیل یہ ہے کہ جسم کے (اندر) اجزاء کا اجتماع جسم کی ذات کے تقاضے سے نہیں ہے۔ ورنہ وہ افتراق کو قبول نہ کرتا۔ تو اللہ تعالیٰ اس بات پر قادر ہیں کہ وہ جزء لایتجزی کی حد تک اس کے اندر افتراق پیدا فرمادیں۔ اس لئے کہ جو جزء ہم دونوں فریق کے مابین متنازع فیہ ہے اگر اس کا افتراق ممکن ہو۔ تو دفع عجز کے لئے اس پر اللہ تعالیٰ کا قادر ہونا لازم ہوگا، اور اگر افتراق ممکن نہیں ہے تو مدعا ثابت ہے۔

تشریح قولہ: الاول انه لو كان الخ فلاسفہ کے نزدیک ہر عین غیر متناہی تقسیم کو قبول کرتا ہے اس قاعدہ کے مطابق کوئی ایسا عین نہیں ہو سکتا جس کی تقسیم متناہی ہو کر وہ مزید تقسیم کے قابل نہ رہے اور اس کو جزء لایتجزی کہا جاسکے۔ تو چونکہ جزء لایتجزی کا ابطال فلاسفہ کے مذکورہ قاعدہ پر مبنی ہے کہ ہر عین غیر متناہی تقسیم کو قبول کرتا ہے اس لئے اس دلیل میں مذکورہ قاعدہ کو باطل کر کے جزء لایتجزی کا اثبات کیا گیا ہے۔

دلیل کا حاصل یہ ہے کہ اگر ہر عین کی تقسیم غیر متناہی ہو تو رائی کے دانہ کا پہاڑ سے چھوٹا نہ ہونا لازم آئے گا۔ اس لئے کہ رائی کا دانہ اور پہاڑ دونوں عین ہیں اور ہر عین کی تقسیم غیر متناہی ہونے کے قاعدہ سے ان دونوں کی تقسیم بھی غیر متناہی ہوگی اور غیر متناہی تقسیم کے نتیجہ میں دونوں کے اجزاء بھی غیر متناہی ہوں گے اور چونکہ ایک غیر متناہی دوسرے غیر متناہی سے کم یا بیش نہیں ہوتا۔ اس بناء پر رائی کے دانہ کے غیر متناہی اجزاء پہاڑ کے غیر متناہی اجزاء سے کم نہیں ہوں گے۔ تو رائی کا دانہ پہاڑ سے چھوٹا بھی نہیں ہوگا۔ کیونکہ چھوٹا ہونا دوسرے کے مقابلہ میں اجزاء کی کمی کے سبب ہوتا ہے جو غیر متناہی ہونے کی وجہ سے ندارد ہے۔ ان فرض اگر ہر عین کی تقسیم غیر متناہی ہو، تو رائی کے دانہ کا پہاڑ سے چھوٹا نہ ہونا لازم آئے گا۔ حالانکہ رائی کے دانہ کا پہاڑ سے چھوٹا ہونا بڑا ہتہ باطل ہے۔ لہذا ہر عین کی تقسیم کا غیر متناہی ہونا بھی باطل ہے۔ اور جب ہر عین کی تقسیم کا غیر متناہی ہونا باطل ہے تو معلوم ہوا کہ بعض عین ایسے بھی ہیں جن کی تقسیم متناہی اور ختم ہو جاتی ہے کہ اس کے بعد ان کی مزید تقسیم نہیں ہو سکتی، وہی جزء جس پر کسی عین کی تقسیم پہنچ کر ختم ہو جائے، اس کے بعد مزید تقسیم نہ ہو سکے۔ جزء لا یتجزی کہلاتا ہے۔

قولہ: لان کل واحد الخ یہ مقدم یعنی ہر عین کے غیر متناہی تقسیم قبول کرنیکی صورت میں تالی یعنی رائی کے دانہ کا پہاڑ سے چھوٹا نہ ہونا لازم آنے کی دلیل ہے۔

قولہ: والعظم والصغیر الخ یعنی بڑا وہ ہوتا ہے جس کے اجزاء دوسرے کے اجزاء سے زائد ہوں۔ اور چھوٹا وہ ہوتا ہے جس کے اجزاء دوسرے کے اجزاء سے کم ہوں۔

قولہ: وذالک انما یتصور الخ یعنی کمی و بیشی متناہی میں ہوتی ہے۔ غیر متناہی میں نہیں کیونکہ کمی و بیشی کا تحقق تو اس وقت ہوتا ہے جب ایک اندر کوئی ایسا جزء نکالے جس کے مقابلہ میں دوسرے کے اندر کوئی جزء نہیں ہے۔ اور ایک غیر متناہی کے ہر جزء کے مقابلہ میں دوسرے غیر متناہی کے اندر جزء موجود ہوتا ہے۔ اس لئے غیر متناہی میں کمی و بیشی نہیں ہوگی۔

قولہ: والشانی ان اجتماع اجزاء الجسم الخ اس دلیل کا سمجھنا چند دفعات پر موقوف ہے (۱) جو چیز شی کی ذات کا مقتضی ہوتی ہے وہ اس شی کی ذاتی کہلاتی ہے اور شی کی ذات سے اس کا زوال نہیں ہوتا مثلاً حرارت آگ کی ذات کا مقتضی ہونے کے سبب اس کی ذاتی صفت ہے۔ آگ سے اس کا زوال ممکن نہیں (۲) کسی چیز کا افتراق اور اس کی تقسیم اس کے اجزاء کی اجتماعیت کے ختم ہونے کا نام ہے (۳) اللہ تعالیٰ تمام ممکنات پر قادر ہیں۔

اب دلیل کا حاصل یہ ہے کہ جسم کے اندر اجزاء کی اجتماعیت جسم کی ذات کا مقتضی اور جسم کی ذاتی

صفحہ نہیں ہے۔ ورنہ اگر جسم کے اندر اجزاء کی اجتماعیت مقتضائے ذات ہو کر جسم کی ذاتی ہوتی۔ لہذا
 وفتراقات لا فستراف تو اجزاء کی یہ اجتماعیت حسب دفعہ نمبر ایک جسم سے زائل نہ ہوتی۔ اور جسم
 افتراق اور تقسیم کو قبول نہ کرتا۔ لیکن جسم کے اجزاء کی اجتماعیت زائل ہوتی ہے اور جسم افتراق اور تقسیم کو قبول کرتا
 ہے جس سے معلوم ہوا کہ جسم کے اندر اجزاء کی اجتماعیت باقتضاء ذات نہیں ہے اور جسم کے لئے ذاتی نہیں ہے
 اور جب اجزاء کی اجتماعیت جسم کی ذاتی صفت نہیں ہے تو اس کا زوال جو حسب دفعہ نمبر دومین افتراق ہے
 ممکن ہے اور حسب دفعہ نمبر تین اللہ تعالیٰ تمام ممکنات پر قادر ہیں۔ واللہ تعالیٰ قادر
 تو اللہ تعالیٰ اس بات پر بھی قادر ہیں کہ جسم کے اندر جتنے افتراقات
 اور جسم کی جتنی مرتبہ تقسیم ممکن ہے ان سارے ممکنہ افتراقات اور تقسیمات کو بالفعل وجود کر دیں اور تقسیم کرتے کرتے
 ایسے جز پر پہنچا دیں کہ پھر کوئی تقسیم باقی نہ رہے تو وہی آخری جزء جس کے اندر اب کوئی تقسیم باقی نہیں ہے جز
 لایجزئی ہے پس ہمارا مطلب ثابت ہو گیا۔ لہذا الجزء الذی۔ اس لئے کہ یہ آخری جزء جو ہمارے اور فلا
 کے درمیان محل نزاع ہے جس کو ہم لایجزئی اور فلاسفہ متجزی اور قابل تقسیم کہتے ہیں۔ اگر اس کی دوبارہ تقسیم
 ممکن ہو تو اللہ تعالیٰ سے عجز کو دفع کرنے کے لئے اللہ تعالیٰ کا اس پر قادر ہونا لازم ہو گا۔ اور یہ خلاف مفروض
 ہے۔ کیونکہ مفروض یہ تھا کہ تحت القدرت ساری ممکنہ تقسیمات کو اللہ تعالیٰ نے بالفعل موجود کر دیا ہے۔ کوئی اور
 ممکن تقسیم باقی نہیں ہے۔ اور اگر اس جزء کی مزید تقسیم ممکن نہیں ہے تو یہی جزء لایجزئی ہے۔ اور ہمارا
 مدعا ثابت ہے۔

قولہ: أن اجتماع اجزاء الجسم لذاته الخ یعنی جسم کے اندر اجزاء کی اجتماعیت باقتضاء
 ذات نہیں۔ یہ ایک دعویٰ ہے۔

قولہ: وإلا لما قبل الخ یہ مذکورہ دعویٰ کی دلیل جو قیاس استثنائی ہے جس میں تالی کی نفیض
 کا استثناء کرنے سے نتیجہ مقدم کی نفیض آئے گا۔ تقدیر عبارت یوں ہے۔ وان لم يكن كذا اليك بل يكون
 اجتماع اجزاء الجسم لذاته (مقدم) لما قبل الا فتراق (تالی) لكن لما قبل الا فتراق
 (نفیض تالی کا استثناء) فاجتماع اجزاء الجسم ليس لذاته۔

قولہ: لان الجزء الذی تنازعنا الخ یہ ایک محذوف دعویٰ کی دلیل ہے۔ تقدیر عبارت ہے
 فثبت المدعى لان الجزء الذی الخ

والكل ضعيف، أما الاول فلانه انما يدل على ثبوت النقطة وهو لا يستلزم ثبوت
 الجزء لان حلولها في المحل ليس الحلول السرياني حتى يلزم من عدم القسامها

عدم انقسام المحل۔

ترجمہ

اور یہ سب (دلائل) کمزور اور بوجس ہیں۔ پہلی دلیل تو اس لئے (کمزور ہے) کہ وہ صرف نقطہ کے ثبوت پر دلالت کرتی ہے۔ اور وہ (نقطہ کا ثبوت) جزء لا یتجزئی کے ثبوت کو مستلزم نہیں ہے اس لئے کہ نقطہ کا اپنے محل میں حلول سریانی نہیں ہوتا کہ اس کے غیر منقسم ہونے سے اس کے محل کا غیر منقسم ہونا لازم آئے۔

تشریح

قولہ: اما الاول الخ پہلی دلیل کی وجہ ضعف یہ ہے کہ اس دلیل سے نقطہ کا ثبوت ہوگا جو ناقابل تقسیم عرض کو کہتے ہیں۔ جزء لا یتجزئی کا ثبوت نہیں ہوگا جو ناقابل تقسیم جوہر کا نام ہے۔ کیونکہ سطح مستوی سے کرہ اپنی سطح کے ایسے جزء کے ذریعہ اتصال کرے گا جو ناقابل تقسیم ہوگا اور چونکہ سطح عرض ہے۔ لہذا اس کا ناقابل تقسیم جزء بھی عرض ہوگا اور ناقابل تقسیم عرض کو نقطہ کہتے ہیں تو نقطہ کا ثبوت ہوا جزء لا یتجزئی کا ثبوت نہیں ہوا۔

قولہ: وهو لا یستلزم الخ۔ یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ جب نقطہ ثابت ہے۔ تو لازمی طور پر اس سے جزء لا یتجزئی بھی ثابت ہوگا۔ اس لئے کہ نقطہ عرض ہے اور ہر عرض کے لئے کوئی جوہر محل ہوتا ہے۔ لہذا اس نقطہ کے لئے بھی کوئی جوہر محل ہوگا۔ اور چونکہ نقطہ ناقابل تقسیم ہے۔ لہذا جوہر اس کا محل ہوگا وہ بھی ناقابل تقسیم ہوگا۔ اور ناقابل تقسیم جوہر ہی جزء لا یتجزئی کہلاتا ہے۔ پس جزء لا یتجزئی ثابت ہو گیا۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ حلول کی دو قسمیں ہیں۔ ایک حلول سریانی جس کے اندر حال اپنے محل کے برابر جزء میں موجود ہوتا ہے۔ اور حال کا ناقابل تقسیم ہونا محل کے ناقابل تقسیم ہونے کو مستلزم ہوتا ہے۔ دوسرا حلول طریانی ہے جس کے اندر ایسا نہیں ہوتا اور نقطہ کا اپنے محل یعنی خط کے اندر حلول سریانی نہیں ہوتا کہ اس کے ناقابل تقسیم ہونے سے اس کے محل جوہر کا ناقابل تقسیم ہونا لازم آئے۔ کیونکہ نقطہ اپنے محل یعنی خط کا منتہا ہوتا ہے۔ خط کے برابر جزء میں موجود نہیں ہوتا۔ لہذا نقطہ کا ثبوت، جزء لا یتجزئی کے ثبوت کو مستلزم نہیں ہوگا۔

واما الثانی والثالث فلان الفلاسفة لا یقولون بأن الجسم متألف من اجزاء بالتحل وانها غیر متناہیة، بل یقولون انه قابل لانقسامات غیر متناہیة ولبس فیہ اجتماع اجزاء اصلا، وانما العظم والصخر باعتبار المقدار القائم به لا باعتبار کثرة الاجزاء وقلتها والا فتراق سمکت لا الی نہایت۔ فلا یستلزم الجزء۔ واما ادلة النفی ایضا فلا تخلو عن ضعف، ولہذا مال الامام الرازی فی هذه المسئلة الخ

التوقف، فان قيل هل لهذا الخلاف شذرة، قلنا نعم، في اثبات الجوهر الفرحنجاة عن كثير من ظلمات الفلاسفة، مثل اثبات الهیونی والصورة المؤدی الی قدم العالم ونفی حشر الاجسام وكثير من الاصول الهندسية المبنی علیها دوام حركات السموات وامتناع الخرق واللتیام علیها۔

ترجمہ | رہی دوسری اور تیسری دلیل (جو مشہور تر دلائل میں اول اور ثانی ہے) تو وہ اس لئے ضعیف ہے کہ فلاسفہ یہ نہیں کہتے کہ جسم بالفعل اجزاء سے مرکب ہے اور وہ اجزاء غیر متناہی ہیں (یہ تو نظام معتزلی کا مذہب ہے) بلکہ فلاسفہ یہ کہتے ہیں کہ جسم غیر متناہی تقسیم کو قبول کرتا ہے۔ اور اس میں اجزاء کا اجتماع ہرگز نہیں ہے اور چھوٹا ٹکڑا ہونا صرف اس مقدار کے اعتبار سے ہوتا ہے جو جسم کے ساتھ قائم ہے نہ کہ اجزاء کے قلیل اور کثیر ہونے کے اعتبار سے۔ اور جسم کی غیر متناہی تقسیم ممکن ہے۔ لہذا تقسیم جزء لا یتجزی کو مستلزم نہیں ہوگی۔ رہے جزء لا یتجزی کی نفی کے دلائل (جو فلاسفہ پیش کرتے ہیں) تو وہ بھی ضعیف سے خالی نہیں۔ اسی وجہ سے امام رازی رحمۃ اللہ علیہ اس مسئلہ میں توقف کی طرف مائل ہیں۔ پھر اگر یہ پوچھا جائے کہ عقائد کے باب میں اس اختلاف کا کوئی فائدہ ہے؟ تو ہم کہیں گے ہاں! جزء لا یتجزی کو ثابت کرنے میں فلاسفہ کی بہت سی گمراہ کن اور خلاف شرع باتوں مثلاً ہیولی اور صورت جسمیہ کے اثبات سے نجات ہے جو عالم کے قدیم ہونے اور حشر اجسام کے انکار کی طرف لیجاتا ہے اور بہت سے ایسے اصول ہندسیہ سے نجات ہے جن پر آسمانوں کی حرکات کا دائمی ہونا اور ان پر خرق واللتیام کا امتنع ہونا موقوف ہے۔

تشریح | قولہ، واما الثانی والثالث اثبات جزء کی دوسری اور تیسری دلیل مستدل کے اس گمان پر مبنی تھی کہ فلاسفہ کے نزدیک ہر عین کی تقسیم باہمی غیر متناہی ہے کہ ان کے نزدیک وہ غیر متناہی اجزاء سے بالفعل مرکب ہے۔ حالانکہ یہ فلاسفہ کا نہیں بلکہ متکلمین میں سے نظام معتزلی کا مذہب ہے اس لئے شارح نے مستدل کی غلط فہمی کے ازالہ کے لئے فلاسفہ کا مسلک بیان کیا کہ فلاسفہ جسم کے اندر بالفعل اجزاء کے وجود کے اور ان کے غیر متناہی ہونے کے قائل نہیں ہیں۔ بلکہ فلاسفہ کے نزدیک ہر جسمانی نفس متصل واحد ہوا کسی جوڑ کے ہے اس میں بالفعل اجزاء کا اجتماع نہیں ہے اور اس کے غیر متناہی تقسیم کو قبول کرنے کا مطلب یہ ہے کہ اس کی تقسیم کسی ایسی حد اور منتہی پر نہیں پہنچتی کہ اس کے بعد پھر تقسیم نہ ہو سکے۔ یہ مطلب نہیں کہ اس کے اندر بالفعل غیر متناہی اجزاء موجود ہیں جن کی طرف بالفعل غیر متناہی تقسیم ہوتی ہے اور جب جسم کے اندر بالفعل غیر متناہی اجزاء ہوتا جس پر دوسرا اور تیسرا استدلال مبنی ہے فلاسفہ کا مذہب نہیں ہے تو فلاسفہ کے مقابلہ میں دوسرا اور تیسرا استدلال درست نہیں ہوگا۔

قولہ: وانما العظم والصخر الخ دلیل ثانی میں یہ بات کہی گئی تھی کہ ایک جسم کے دوسرے جسم کے مقابل میں بڑا اور چھوٹا ہونے کا مدار اجزاء کی قلت اور کثرت پر ہے۔ اس کو رد کرتے ہوئے کہہ رہے ہیں کہ جسم اس مقدار کی وجہ سے بڑا اور چھوٹا ہوتا ہے جو اس کے ساتھ قائم ہے۔ اجزاء کی کثرت اور قلت بڑا اور چھوٹا ہونے کا سبب نہیں ہے۔ اس کی واضح مثال یہ ہے کہ روئی کی جب دھانی کر دی جائے تو اجزاء میں کسی اضافہ اور زیادتی کے بغیر جسم بڑا ہو جاتا ہے اور دھنی ہوئی روئی کو دبا دیا جائے تو اجزاء میں کمی نہ ہونے کے باوجود جسم چھوٹا ہو جاتا ہے۔

قولہ: والا فتراق ممکن الخ یہ تیسری دلیل کا رد ہے۔ حاصل اس کا یہ ہے کہ جسم کے اندر ممکنہ تمام تقیسات پر اللہ تعالیٰ کا قادر ہونا جزء لا یتجزی کو اس وقت مستلزم ہوتا ہے جب یہ تقیسات کسی حد پر پہنچ کر ٹھہر جائیں کہ اس کے بعد پھر کوئی تقسیم نہ ہوتی۔ لیکن جسم کی تقسیم کی کوئی انتہا نہیں ہے، حق تعالیٰ کی قدرت تقسیم کے جس مرتبہ پر پہنچے گی اس سے آگے بھی تقسیم ممکن ہوگی۔ لہذا جزء لا یتجزی ثابت نہیں ہوگا۔

قولہ: نعم الخ یعنی اگر جزء لا یتجزی کو ثابت نہ مانا جائے تو جسم کی ترکیب ہیولی اور صورت جسمیہ سے ماننی پڑے گی۔ اور ہیولی اور صورت جسمیہ کا اثبات عالم کے قدیم ہونے اور عقیدہ حشر کے انکار کو مستلزم ہے۔ وجہ استلزام یہ ہے کہ جب ہیولی کو ثابت مانیں گے تو اس کو قدیم بھی ماننا ہوگا۔ اس لئے کہ فلاسفہ کے نزدیک ہر حادث مسبوق بالمادہ ہوتا ہے۔ اس قاعدہ کے تحت ہیولی اگر حادث ہوگا تو وہ بھی مسبوق بالمادہ ہوگا یعنی اپنے حادث ہونے سے پہلے کوئی مادہ ہوگا۔ وہ مادہ بھی حادث ہونے کی وجہ سے مسبوق بالمادہ ہوگا اور وہ تیسرا مادہ بھی مسبوق بالمادہ ہوگا یعنی اس سے پہلے کوئی اور مادہ ہوگا۔ علیٰ ہذا القیاس حادث ماننے کی وجہ سے تسلسل محال لازم آئے گا لہذا حادث ہونا محال ہوا۔ اور جب ہیولی کا حادث ہونا محال ہے تو ہیولی قدیم ہوا۔ اور چونکہ ہیولی اور صورت جسمیہ لازم ملزوم ہیں ایک دوسرے کے بغیر ان کا وجود نہیں ہوتا۔ لہذا صورت جسمیہ بھی قدیم ہوگی۔ اور ہیولی و صورت جسمیہ کا مجموعہ جسم بھی قدیم ہوگا۔ اور اجسام اعراض کا محل ہیں۔ اور محل کا قدیم ہونا محال کے قدیم ہونے کو مستلزم ہوتا ہے۔ اس لئے اعراض بھی قدیم ہوتے اور جب اجسام و اعراض دونوں قدیم ہوتے تو عالم قدیم ہوا کیونکہ عالم اجسام و اعراض کے مجموعہ کا نام ہے۔ اور جب عالم قدیم ہوگا تو عقیدہ حشر کی بھی نفی ہو جائے گی۔ کیونکہ حشر اجسام عالم کے نئے کے بعد ہوگا اور عالم کا قدیم ہونا فناء کے منافی ہے۔

والعرض ما لا یقوم بذاتہ بل بغيرہ بأن یکون تابعاً لہ فی التحیز او مخصاً بہ لخصاص الناعت باطنہوت علی ما سبق، لا یمعنی انہ لا یمکن تعقلہ بدون

المحل علی ما وہم، فانما هو فی بعض الاعراض. و یحدث فی الاجسام والجواهر
 قیل، یؤمن تمام التحریف احترازاً عن صفات اللہ تعالیٰ، وقیل لا، بل هو بیان حکم
 کالانوان واصولها قیل السواد والبیاض وقیل الحمرة والخضرة والصفرة ایضاً
 والبواقی بالترکیب، والا کو ان وہی الاجتماع والا فتراق والحركة والسكون والطول
 والنوعها تسعة، وهی المرارة والحرقنة والملوحة والعفوصة، والحموضة والقبض
 والحلاوة والدسومة والتفاهة، ثم یحصل بسبب التریب انواع لا تحصى
 والروائح وانواعها کثیرة، ولیست لها اسماء مخصوصة، والا ظهر ان
 ما عدا الا کو ان لا یعرض الا الاجسام

ترجمہ

اور عرض وہ ممکن ہے جو قائم بالذات نہ ہو، بلکہ قائم بالغیر ہو۔ بایں طور کہ وہ تمیز ہونے میں غیر کا
 تابع ہو، یا غیر کے ساتھ ایسا خاص تعلق رکھنے والا ہو۔ جیسا خاص تعلق نعت کا منقوت کے ساتھ
 ہوتا ہے۔ جیسا کہ قائم بالغیر کے معنی میں متکلیں اور فلاسفہ کا اختلاف گذر چکا۔ (قائم بالغیر کا یہ مطلب نہیں
 کہ اس کا تصور بغیر محل کے ناممکن ہو۔ جیسا کہ بعض لوگوں کو دہم ہوا۔ اس لئے کہ یہ تو بعض اعراض میں ہوتا ہے
 اور وہ عرض، اجسام و جو اس میں حادث ہوتا ہے۔ بعض لوگوں نے کہا کہ یہ عرض کی تعریف کا تتمہ
 ہے صفات باری سے احتراز کے لئے۔ اور بعض نے کہا نہیں، بلکہ یہ اس کے حکم کا بیان ہے۔
 جیسے انوان اور انوان کے اصول بعض لوگوں نے سواد اور بیاض کو قرار دیا ہے اور بعض نے
 کہا کہ سرخی، سبزی اور زردی بھی ادنیٰ انوان ترکیب کے ذریعہ موجود ہیں اور جیسے انوان اور وہ اجتماع و تفریق اور حرکت
 و سکون ہیں اور جیسے ذائقے اور ان کے اقسام نو ہیں اور وہ تلخی اور تیزی اور نکینیت اور کیلا پن اور
 کھٹا پن اور بکسا پن اور مٹھا س اور چکنا ہٹ اور پھیکا پن ہے۔ پھر ترکیب سے بے شمار اقسام حاصل ہوتی
 ہیں۔ اور جیسے انوان کے اقسام بہت ہیں اور ان کے مخصوص نام نہیں ہیں اور رائج یہ ہے کہ انوان کے علاوہ
 جتنے اعراض ہیں وہ صرف اجسام کو عارض ہوتے ہیں۔

تشریح

قولہ: والعرض الخ عین کی تعریف اور تقسیم سے فارغ ہونے کے بعد عالم کی دوسری قسم
 عرض کی تعریف اور اس کی چند مثالیں بیان کر رہے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ عرض وہ ممکن ہے جو
 قائم بالذات نہ ہو بلکہ قائم بالغیر ہو خواہ قائم بالغیر بایں معنی ہو کہ وہ تمیز میں یعنی محسوس اشارہ کے نہانے یا کسی
 چیز اور مکان کے اندر ہونے میں غیر کا تابع ہو جیسا کہ متکلیں کا مذہب ہے یا قائم بالغیر بایں معنی ہو کہ غیر
 کے ساتھ اس کا ایسا خاص ربط و اتصال ہو جس کی وجہ سے اس کا نعت و صفت بنتا اور اس غیر کا

منحوت و موصوف بننا درست ہو۔ جیسا کہ فلاسفہ کا مذہب ہے۔

قولہ: علیٰ ما سبق الخ یعنی قائم بالغیر کے معنی میں متکلیف اور فلاسفہ کا اختلاف اس سے پہلے ما تن کے قول "فالا عیان مالہ قیام بذاتہ" کی شرح میں گذر چکا ہے۔

قولہ: لا بمعنی الخ بعض لوگوں نے قائم بالغیر کا یہ معنی بیان کیا ہے کہ جس کا تصور اپنے محل کے بغیر نہ ہو سکے۔ شارح کہتے ہیں کہ قائم بالغیر کی یہ تعریف درست نہیں۔ کیونکہ اعراض کی دو قسمیں ہیں۔ ایک اعراض غیر نسبتیہ جن کا تصور دوسری چیز پر موقوف نہیں رہتا، مثلاً کم و کیف، اور دوسرے اعراض نسبتیہ جن کا تصور دوسری چیز پر موقوف ہوتا ہے۔ جیسے این، اضافت، ملک، وضع، متی، فعل، انفعال تو مذکورہ تعریف اعراض نسبتیہ کو شامل ہوگی۔ اعراض غیر نسبتیہ کو شامل نہیں ہوگی۔ لہذا یہ تعریف غیر جامع ہوئی۔ برخلاف اول الذکر دونوں تعریفوں کے جو متکلیف اور فلاسفہ نے کی ہیں کہ وہ اعراض نسبتیہ و غیر نسبتیہ دونوں کو شامل ہیں۔

قولہ: قیل الخ بعض لوگوں نے کہا کہ مصنف کا قول "و یحدث فی الاجسام" عرض کی تعریف میں داخل ہے تاکہ صفات باری عرض کی تعریف سے خارج ہو جائیں اور اس کی وجہ سے صفات باری عرض سے اس لئے خارج ہو جائیں گی کہ صفات باری قدیم ہیں حادث نہیں ہیں۔ لیکن یہ قول ضعیف ہے۔

صحیح یہ ہے کہ صفات باری مصنف کے قول "والعرض ما لا یقوم بذاتہ" میں لفظ ما کی وجہ سے خارج ہو گئیں۔ کیونکہ لفظ ما سے مراد ممکن ہے اور ہر ممکن حادث ہوتا ہے۔ اور صفات حادث نہیں بلکہ قدیم ہیں اس لئے عرض کی تعریف صفات باری کو شامل ہی نہیں کہ اس کو خارج کرنے کی ضرورت پیش آئے بلکہ یہ تو عرض کے حکم کا بیان ہے۔

قولہ: کالالوان الخ مصنف عرض کی کچھ مثالیں ذکر کر رہے ہیں عرض کے اقسام میں سے الوان ہیں۔ اور الوان کے اصول بسیط بعض لوگوں نے صرف سیاہی اور سفیدی کو قرار دیا ہے باقی جتنے الوان ہیں وہ ایک کو دوسرے سے ملانے کا نتیجہ ہیں مثلاً سفیدی ایک رنگ ہے اور سیاہی دوسرا رنگ ہے اور سفیدی و سیاہی کو ملانے سے تیسرے رنگ کا وجود ہوگا۔ پھر اس تیسرے رنگ میں خالص سفیدی ملائی جائے تو چوتھے رنگ کا وجود ہوگا اور اگر خالص سیاہی ملائی جائے تو پانچویں رنگ کا وجود ہوگا۔ علیٰ ہذا القیاس۔ اور بعض لوگوں نے الوان کے اصول بسیط پانچ قرار دیے ہیں۔ دو تو وہی جو اوپر مذکور ہوئے اور سرخی و سبزی و زردی۔

قولہ: والا حکوان الخ اکوان کون کی جمع ہے جس کے معنی وجود اور حصول کے ہیں متکلیف کون کی چار قسمیں بیان کرتے ہیں۔ (۱) اجتماع (۲) افتراق (۳) حرکت (۴) سکون۔ اب ہر ایک کی تعریف سنئے۔ دو جو ہر دو

کا ایسے طور پر وجود کون کہ ان دونوں کے بیچ تیسری چیز نہ داخل ہو۔ اجتماع کہلاتا ہے۔ اور دو جوہروں کا ایسے طور پر کون وجود کے کہ ان بیچ تیسری چیز آجائے افتراق کہلاتا ہے۔ اور کسی چیز کا دو وقت میں دو چیزیں کون وجود حرکت کہلاتا ہے اور کسی چیز کا دو وقت اور دو آن میں ایک ہی چیزیں کون وجود سکون کہلاتا ہے۔ مثلاً شی کا ایک وقت میں جس جگہ کون وجود تھا دوسرے وقت میں اس کا دوسری جگہ کون وجود حرکت کہلائے گا اور شی کا ایک وقت میں جس جگہ کون وجود تھا دوسرے وقت میں اسی جگہ میں اس کا کون وجود سکون کہلائے گا۔

تو حرکت میں دو آن ہوتے ہیں، ایک سابق اور دوسرا لاحق، اور دو چیز ہوتے ہیں ایک سابق اور دوسرا لاحق، اسی طرح دو کون بھی ہوتے ہیں ایک تو کون فی الآن السابق فی المحیز السابق، اور دوسرا کون فی الآن اللاحق فی المحیز اللاحق، اسی وجہ سے متکلیں حرکت کی تعریف میں کہتے ہیں۔ ہی کونان فی آئین فی مکانات، اس کے برخلاف سکون میں کون اور آن دو ہوتے ہیں مگر چیز و مکان ایک ہوتا ہے۔ اسی لئے متکلیں سکون کی تعریف میں کہتے ہیں کونان فی آئین فی مکان واحد، الغرض حرکت اور سکون دونوں کون معنی وجود کی قسم ہیں اس لئے دونوں وجودی ہوئے اور جب دو باہم متقابل چیزیں وجودی ہوں اور ان میں سے ایک کا تصور دوسرے پر موقوف نہ ہو تو ان میں تقابل تضاد ہوتا ہے۔ اس بناء پر متکلیں کے نزدیک حرکت و سکون میں تضاد ہوگا۔ اور فلاسفہ کے نزدیک حرکت وجودی صفت ہے کیونکہ حرکت کسی چیز کے تدریجی طور پر درجہ کمال کو پہنچنے کا نام ہے اور سکون عدمی ہے کیونکہ سکون اس چیز کے حرکت نہ کرنے کا نام ہے جس میں حرکت کی استعداد ہے۔ اس بناء پر فلاسفہ کے نزدیک حرکت و سکون میں تقابل عدم و ملکہ ہوگا۔ قولہ: المرارة والمرارة نیم کی سی کر دہاٹ کو کہتے ہیں اور حرقہ مرج کی تلخی و تیزی کو کہتے ہیں عفو صفت اور قبض کے معنی بکسپا پن اور کسپا پن کے ہیں یعنی زبان پکڑنا۔ جیسا کہ کچا کیلا کھانے کی صورت میں ہوتا ہے کہ زبان سکرٹنے لگتی ہے۔ بعض لوگوں نے قبض اور عفو صفت میں یہ فرق بیان کیا ہے کہ زبان کے ظاہر و باطن دونوں کا سکرٹنے لگنا قبض ہے اور صرف ظاہر کا سکرٹنا عفو صفت ہے۔

قولہ: والاظہر انہ یعنی اعراض میں سے اکوان یعنی اجتماع و افتراق اور حرکت و سکون اجسام کو بھی عارض ہوتے ہیں اور غیر اجسام کو بھی اور اس کے علاوہ جو اعراض ہیں مثلاً الوان و طعوم اور روائح وغیرہ تو وہ صرف اجسام کو عارض ہوتے ہیں۔ بظاہر شاید یہ قول شارح تجرید کے اس قول کے منافی معلوم ہوتا ہے کہ اعراض محسوسہ مثلاً الوان اور طعوم وغیرہ صرف ایک جوہر میں پائے جاسکتے ہیں۔ اور ایک جوہر جسم نہیں ہے۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ دونوں قول اپنی اپنی جگہ درست ہیں۔ دونوں میں کوئی منافات نہیں۔ کیونکہ شارح تجرید کی بات امکان کے بارے میں ہے اور شارح کتاب ہذا کی بات وقوع کے بارے میں ہے

واذا تقرّر أن العالم اعیان واعراض والاعیان اجسام وجواهر، فنقول انکل حادث، اما الاعراض فبعضها بالمشاهدة كالحرکة بعد السكون، والضوء بعد الظلمة، والسواد بعد البیاض وبعضها بالدلیل وهو طریان العدم كما فی اشد ادخال فان القدم بنا فی العدم لان القديم ان کان واجباً لذاته، فظاهر، وإلا لزم استناد الیه بطریق الایجاب، اذا صادف من الشئ بالقصد والاختیار لیکون حادثاً بالضرورة، والمستند الی الموجب القديم قدیم ضرورة امتناع تخلف المعلول عن العلة.

ترجمہ اور جب یہ ثابت ہو چکا کہ عالم کی دو قسمیں اعیان اور اعراض ہیں اور اعیان کی دو قسمیں اجسام و جوارح ہیں تو اب ہم کہتے ہیں کہ یہ سب حادث ہیں۔ بہر حال اعراض تو ان میں سے بعض (کا حادث ہونا) مثلاً سے ثابت ہے۔ جیسے سکون کے بعد حرکت اور تاریکی کے بعد روشنی اور سفیدی کے بعد سیاہی۔ اور بعض اعراض (کا حادث ہونا) دلیل سے ثابت ہے۔ اور وہ (دلیل حدوث) عدم کا طاری ہونا ہے جیسا کہ ان اشداد میں۔ کیونکہ قدیم ہونا معدوم ہونے کے منافی ہے۔ اس لئے کہ قدیم اگر واجب لذات ہے تب تو اس کا (منافی عدم ہونا) ظاہر ہے۔ ورنہ اگر وہ ممکن لذات ہے، تو اس کا واجب لذات پر تکیہ کرنا یعنی واجب لذات کا معلول بننا بطریق ایجاب لازم ہے کیونکہ جو چیز کسی سے ارادہ اور اختیار کے ساتھ صادر ہوتی ہے وہ حادث ہوتی ہے اور جو کسی قدیم فاعل بالایجاب کا معلول ہو وہ قدیم ہوتا ہے کیونکہ علت سے معلول کا تخلف ممکن ہے۔

تشریح قولہ: واذا تقرّر ان یعنی اب تک کی تقریر سے عالم کی تین قسمیں ثابت ہیں (۱) اعراض (۲) عین غیر مرکب جیسے جواہر فردہ (۳) عین مرکب یعنی جسم۔

قولہ: فنقول انکل حادث، یعنی تمام اعراض بھی حادث ہیں اور اسی طرح تمام اعیان مرکب یعنی اجسام اور اعیان غیر مرکب مثلاً جواہر فردہ بھی حادث ہیں اور جیسا کہ عالم کی سبھی تینوں اقسام حادث ہیں اور جب عالم کی سبھی تینوں اقسام حادث ہیں تو مصنف کا دعویٰ "العالم بجمع اجزائہ محدث" ثابت ہو گیا۔

حدوث اعراض

قولہ: اما الاعراض ان الاعراض سب کے سب حادث ہیں۔ بعض اعراض کا حدوث مشاہدہ سے ثابت ہے مثلاً شئی جس وقت ساکن ہوتی ہے حرکت سے جاری ہوتی ہے۔ پھر جب حرکت کرنے لگتی ہے تو حرکت کا جو عرض ہے عدم سے وجود کی طرف خروج ہوا۔ اور عدم سے وجود کی طرف خروج کرنے ہی کا نام حدوث ہے۔ معلوم ہوا حرکت حادث ہے۔ اسی طرح تاریکی کے وقت میں روشنی معدوم ہوتی ہے اور تاریکی کے زائل ہونے پر

روشنی کا عدم سے وجود کی طرف خروج ہوتا ہے اور عدم سے وجود کی طرف خروج کا نام حدوث ہے معلوم ہوا کہ روشنی جو کہ عرض ہے حادث ہے۔

قولہ: ولجضہا الخ یعنی بعض اعراض کا حدوث دلیل سے ثابت ہے اور دلیل حدوث عدم کا طاری ہونا ہے جیسا کہ اعراض مذکورہ، حرکت، روشنی اور سواد کے اضداد سکون، تاریکی اور بیاض کے حادث ہونے کی دلیل ان پر عدم کا طاری ہونا ہے کیونکہ جب حرکت کا وجود ہوا تو اس کی ضد یعنی سکون معدوم ہوا۔ اور روشنی کے وجود سے تاریکی معدوم ہوئی اور سیاہی کے وجود سے سفیدی معدوم ہوئی۔ اور کسی چیز کا معدوم ہونا اس کے حادث ہونے کی دلیل ہے۔

قولہ: فان القدم الخ یعنی کسی چیز پر عدم کا طاری ہونا اس کے حادث ہونے کی اس لئے دلیل ہے کہ قدم اور عدم میں منافات ہے جس چیز کا قدیم ہونا ثابت ہو گا وہ معدوم نہیں ہو سکتی اور جس چیز پر عدم طاری ہو گا وہ قدیم نہیں ہو سکتی پس لامحالہ وہ حادث ہوگی، یہ مسئلہ متکلیف اور فلاسفہ کا متفق علیہ ہے۔

قولہ: لان القدم الخ یہ قدم اور عدم میں منافات کی دلیل ہے۔ دلیل کے سمجھنے سے پہلے چند مقدمات ذہن نشین کر لیں (۱) واجب لذاتہ کا وجود ضروری اور عدم محال ہوتا ہے (۲) ہر ممکن اپنے وجود میں کسی علت اور فاعل پر تکیہ و سہارا کرتا ہے یعنی علت و فاعل کا محتاج و معلول ہوتا ہے۔ (۳) ممکن کے لئے علت و فاعل کسی ممکن کو ماننا تسلسل محال کو مستلزم ہے کیونکہ ممکن کی علت اگر ممکن ہو، تو بحکم مقدمہ ثانیہ وہ بھی کسی علت کا محتاج ہوگا اور وہ علت بھی ممکن ہونے کی وجہ سے کسی علت کا محتاج ہوگی علیٰ ہذا القیاس سلسلہ ممکنات کا غیر متناہی ہونا لازم آئے گا۔ (۴) جو چیز کسی علت اور فاعل سے اس کے ارادہ و اختیار سے صادر ہو وہ حادث ہے۔ کیونکہ فاعل کا کسی چیز کے ایجاد کا قصد و ارادہ اس چیز کے وجود کی حالت میں تو ہو نہیں سکتا۔ ورنہ موجود کا ایجاد لازم آئے گا جو تفصیل حاصل ہے لامحالہ شی کے ایجاد کا قصد و ارادہ اس کے عدم کی حالت میں ہوگا اور عدم دلیل حدوث ہے پس معلوم ہوا کہ جو چیز فاعل سے اس کے ارادہ و اختیار کے ساتھ صادر ہو وہ حادث ہے۔ (۵) جو چیز قدیم فاعل موجب کا معلول ہو۔ یعنی قدیم ذات سے بالایجاب صادر ہو، وہ مستمر الوجود ہوتی ہے۔ عدم آشنا نہیں ہوتی۔ ورنہ معلول کا علت سے تخلف یعنی فاعل موجب اور علت موجبہ کے موجود ہوتے ہوئے معلول کا نہ پایا جانا لازم آئے گا اور معلول کا علت سے تخلف ناجائز ہے۔

ان مقدمات کی روشنی میں حل عبارت کو بھی پیش نظر رکھتے ہوئے قدم اور عدم میں منافات کی دلیل یوں بیان کی جائے گی کہ قدیم دو حال سے خالی نہیں یا تو واجب لذاتہ ہوگا یا ممکن لذاتہ ہوگا۔ ان کا واجب لذاتہ اگر قدیم واجب لذاتہ ہے فظاہر ہے کہ اس پر عدم کا طاری نہ ہونا بحکم مقدمہ اولیٰ ظاہر ہے

وَالْاَنَّ- اور اگر قدیم واجب لذاتہ نہیں ہے بلکہ ممکن ہے تو بحکم مقدمہ ثانیہ وہ ممکن کسی علت مرجحہ اور فاعل کا محتاج ہوگا جو اس ممکن کے وجود کو اس کے عدم پر ترجیح دے اور وہ علت ممکن تو ہو نہیں سکتی ورنہ علت کے ممکن ہونے کی صورت میں بحکم مقدمہ ثالثہ تسلسل محال لازم آئے گا۔ لامحالہ وہ علت واجب ہوگی اور لزوم استنادہ الیہ بطریق الایجاب۔ اس ممکن کا اپنے وجود میں واجب لذاتہ پر بطریق ایجاب تکیہ و سہارا کرنا یعنی واجب لذاتہ سے اس کے ارادہ و اختیار کے بغیر صادر ہونا لازم ہوگا۔ اور بطریق ایجاب اس لئے کہا کہ اگر اس ممکن کا صدور واجب سے بطریق ایجاب نہ ہو بلکہ بالقصد والاختیار ہو، تو اس کا حادث ہونا لازم آئے گا۔ اِذْ الصَّادِرُ مِنَ الشَّيْءِ بِالْقَصْدِ وَالْاِخْتِيَارِ يَكُونُ حَادِثًا بِالضَّرُورَةِ۔ اس لئے کہ بحکم مقدمہ رابعہ جو چیز کسی فاعل سے اس کے اختیار و ارادہ سے صادر ہو وہ حادث ہوتی ہے حالانکہ ہم نے اس ممکن کو قدیم مانا ہے لہذا وہ ممکن اپنے فاعل سے بالاختیار نہیں بلکہ بالایجاب صادر ہوگا۔ والمستند الی الموجب القديم قدیم، اور بحکم مقدمہ خامسہ جو چیز کسی قدیم سے بالایجاب صادر ہو وہ قدیم بمعنی مستمر الوجود ہوتی ہے کبھی معدوم نہیں ہوتی ہے۔ ضرورۃ امتناع تخلف المعلول عن العلۃ۔ کیونکہ معلول کا اپنی علت سے تخلف محال ہے اس لئے وہ ممکن بھی فاعل موجب کا معلول ہونے یعنی فاعل سے بالایجاب صادر ہونے کی وجہ سے مستمر الوجود ہوگا اس کا عدم محال ہے۔ او جب قدیم چاہے واجب لذاتہ ہو یا ممکن ہو۔ بہر صورت اس کا عدم محال ٹھہرا تو ہمارا دعویٰ القدم ببناء فی العدم ثابت ہوگا۔

قولہ: وَالْاَنَّ یعنی اگر قدیم واجب لذاتہ نہیں ہے بلکہ ممکن ہے تو اس ممکن کا واجب لذاتہ پر تکیہ کرنا اور واجب لذاتہ کا محتاج اور معلول ہونا لازم ہوگا۔

قولہ: بطریق الایجاب۔ یعنی وہ ممکن کسی واجب لذاتہ کا معلول بطریق ایجاب ہوگا۔ اس کا صدور اس واجب سے بالقصد والاختیار نہیں ہوگا۔

قولہ: والمستند الی الموجب الخ موجب سے مراد فاعل موجب ہے یعنی جس سے معلول کا صدور بالایجاب ہو، بالاختیار نہ ہو۔

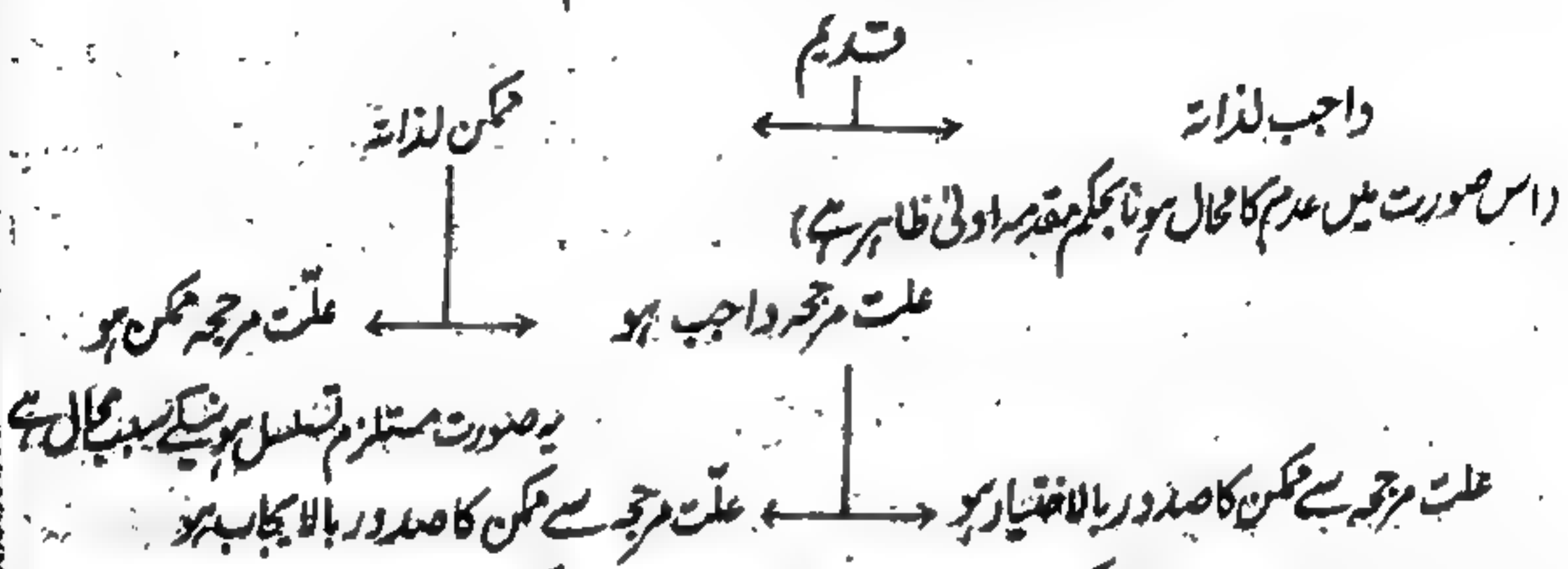
قولہ: قدیم الخ یہاں قدیم بمعنی مستمر الوجود ہے جو کبھی معدوم نہ ہو۔ مناسب یہ تھا کہ شارح کہتے و المستند الی الموجب القديم لا یقبل العدم۔ یعنی جو چیز کسی قدیم سے بالایجاب صادر ہو وہ معدوم نہیں ہوتی۔

قولہ: الموجب۔ فاعل موجب یا علت موجب اس کو کہتے ہیں جس سے معلول اس کے ارادہ و اختیار کے بغیر صادر ہو۔ جیسے آگ سے حرارت و احراق کا صدور آگ کے ارادہ و اختیار کے بغیر ہوتا ہے۔ اور آگ،

حرارت و احراق کے لئے علت موجبہ ہے۔

قد لہ: ضرورتاً امتناعاً بخلاف المعلول عن المجلة یعنی علت موجبہ سے معلول کا تخلف یا اس
معنی کہ علت موجبہ مثلاً آگ موجود ہو اور معلول یعنی حرارت معدوم ہونا جائز اور محال ہے اسی طرح ممکن جب فاعل
موجب اور علت موجبہ کا معلول ہو گا تو اس کا عدم محال ہو گا۔

نقشه منظر احتمالات در قدیم



عن الحوادث لو كانت في الازل لزم ثبوت الحوادث في الازل وهو محال
ترجمہ اور بہر حال اعیان تو وہ اس لئے (حوادث ہیں) کہ وہ حوادث سے خالی نہیں، اور جو چیز حوادث سے خالی نہ ہو، وہ حادث ہے۔ بہر حال پہلا مقدمہ کہ اعیان حوادث سے خالی نہیں، تو اس لئے کہ اعیان حرکت و سکون سے خالی نہیں اور حرکت و سکون دونوں حوادث ہیں۔ (معلوم ہوا کہ اعیان حوادث سے خالی نہیں) اور اعیان کا حرکت و سکون سے خالی نہ ہونا تو اس لئے کہ عین جسم ہو یا جوہر ہو کون فی الحقیقت سے خالی نہیں۔ پس اگر اس سے پہلے اس کا دوسرا کون بعینہ اسی چیز میں ہو۔ تب تو ساکن ہے اور اگر اس سے پہلے اس کا دوسرا کون اسی چیز میں نہ ہو بلکہ دوسرے چیز میں ہو تو متحرک ہے اور یہی مطلب ہے متکلیف کے اس قول کا کہ حرکت و سکون کا نام ہے دو آن میں دو مکان میں اور سکون و سکون کا نام ہے دو آن میں ایک ہی مکان میں۔ پھر اگر اعتراض کیا جائے کہ ہو سکتا ہے اس سے پہلے اس کا کوئی بھی کون نہ ہو۔ (یعنی اسی چیز میں نہ ہو دوسرے چیز میں) جیسا کہ آن حوادث میں ہوتا ہے۔ تو وہ متحرک نہیں ہوگا جس طرح ساکن بھی نہیں ہوگا۔ ہم جواب دینگے کہ یہ اعتراض ہمارے لئے مضر نہیں ہے۔ کیونکہ اس میں مدعی (حوادث اعیان) کا تسلیم کرنا پڑا ہوا ہے۔

ملاوہ ازل کلام ان اجسام کے بارے میں ہے جن میں متعدد کو ان ہوں اور جن پر مختلف اوزار اور زمانے گذر چکے ہوں اور حرکت و سکون دونوں کا حادث ہونا تو وہ دونوں اس لئے (حوادث ہیں) کہ وہ اعراض کے قبیل سے ہیں۔ اور اعراض باقی نہیں رہتے اور اس لئے کہ حرکت کی ماہیت مسببوں بالآخر ہونے کا مقصدی ہے کیونکہ اس میں ایک حال سے دوسرے حال کی طرف انتقال ہوتا ہے۔ اور ازل ہونا مسببوں بالآخر ہونے کے معنی ہے اور اس لئے کہ ہر حرکت ختم ہونے اور ہر فرد زمرے کے درجے ہے اور ہر سکون ممکن الزوال ہے۔ کیونکہ ہر جسم قطعی طور پر حرکت کی قابلیت رکھنے والا ہے اور یہ جان ہی چکے ہو کہ جس چیز کا عدم ممکن ہو اس کا قدیم ہونا محال ہے۔ اور دوسرا مقدمہ کہ جو چیز حوادث سے خالی نہ ہو وہ حادث ہے (تو یہ اس لئے ہے کہ جو چیز حوادث سے خالی نہ ہو وہ اگر ازل میں ثابت ہو تو حادث کا ازل میں ثابت ہونا لازم آئے گا اور یہ محال ہے۔)

حوادث اعیان

۹۲ حوادث اعیان کی دلیل چند مقدمات پر مبنی ہے (۱) اعیان خواہ جسم ہوں یا جوہر فرد، حرکت و سکون سے خالی نہیں۔ اس لئے کہ کوئی بھی عین دو حال سے خالی نہیں یا تو پہلے جس مکان میں اس کا کون وجود تھا بعد میں بھی اسی مکان میں اس کا کون وجود ہوگا یا دوسرے مکان میں ہوگا۔ اول یعنی بعد والے آن میں مکان باقی ہی میں اس کا کون سکون ہے اور ثانی یعنی بعد والے آن میں دو مکان میں اس کا کون اور وجود حرکت ہے (۲) حرکت و سکون ہمہ وجود و حوادث ہیں۔ ہونا تو اس لئے کہ دونوں اعراض کے قبیل سے ہیں۔

اور اعراض حادث ہیں کیونکہ وہ باقی نہیں رہتے۔ پیدا ہوتے ہیں اور فنا ہو جاتے ہیں۔ نیز حرکت اس لئے بھی حادث ہے کہ وہ ایک حال مثلاً سرعت سے دوسرے حال مثلاً بطوء کی طرف منتقل ہوتی رہتی ہے۔ اس لئے ایک وقت میں حرکت جس حالت کے ساتھ بھی ہوگی اس سے پہلے ان میں وہ حرکت دوسری حالت کے ساتھ ہوگی۔ تو حرکت بحالت اولی سابق اور حرکت بحالت ثانیہ مسبوق ہوئی اور جو چیز مسبوق بالغیر ہو وہ حادث ہے، لہذا حرکت حادث ہے۔ نیز حرکت کو ہر وقت زوال کا خطرہ درپیش رہتا ہے۔ اس لئے بھی حادث ہے۔ اسی طرح سکون بھی اس لئے حادث ہے کہ وہ ممکن الزوال ہے۔ کیونکہ ہر جسم کا حرکت کرنا ممکن ہے۔ اور چونکہ حرکت و سکون میں تضاد ہے ایک کا امکان دوسرے کا عدم ممکن ہونے کو مستلزم ہے۔ اس حرکت کے امکان سے سکون کا عدم ممکن ہوگا اور یہ آپکو معلوم ہی ہے کہ جس کا عدم ممکن ہو وہ حادث ہے اس کا قدیم ہونا محال ہے لہذا سکون بھی حادث ہے۔ ۳ جو چیز حوادث سے خالی نہ ہو یعنی حوادث اس کے ساتھ ہوں وہ حادث ہے کیونکہ جو چیز حوادث سے خالی نہیں ہے۔ وہ اگر حادث نہ ہو بلکہ ازل میں ہو تو جو حوادث اس کے ساتھ ہیں وہ بھی ازل میں ہوں گے اور حوادث کا ازل ہونا محال ہے کیونکہ حوادث کا حدوث عدم کو مستلزم ہے اور ازلیت عدم کے منافی ہے۔

ان تین مقدمات کے بعد حدوث اعیان کی دلیلیوں بیان کی جائے گی کہ اعیان بحکم تقدیر ازل و سکون سے خالی نہیں اور بحکم مقدمہ ثانیہ حرکت و سکون حادث ہیں۔ معلوم ہوا کہ اعیان حوادث سے خالی نہیں اور بحکم مقدمہ ثالثہ جو چیز حوادث سے خالی نہ ہو وہ حادث ہے۔ لہذا اعیان حادث ہیں۔

قولہ: اما الاعیان الخ یہاں سے حدوث اعیان کی دلیل بیان کر رہے ہیں۔ دلیل کا پہلا مقدمہ لانا تھا لا تخلو عن الحوادث ہے اور اس مقدمہ کی دلیل کا پہلا مقدمہ ”لانها لا تخلو عن الحوادث“ ہے جس کی دلیل شارح نے اپنے قول ”لان الجسم او الجوہر لا یخلو عن الکن فی الحیز“ سے بیان کی ہے اور دوسرا مقدمہ ”وہما حادثان“ ہے جس کی دلیل ”اما احدا وشہما فلا نہما من الاعراض“ ہے۔ اور جب یہ دونوں مقدمے یعنی الاعیان لا تخلو عن الحوادث اور الکن فی الحیز، وہما حادثان ثابت ہو گئے، تو نتیجہ کے طور پر یہ بھی ثابت ہو گیا کہ ”الاعیان لا تخلو عن الحوادث“ جو حدوث اعیان کی دلیل کا پہلا مقدمہ ہے اور دوسرا مقدمہ ”مالا یخلو عن الحوادث فهو حادث“ ہے جس کی دلیل ”لان مالا یخلو عن الحوادث لو ثبت فی الازل الخ“ ہے۔ اب دونوں مقدموں کو ملا کر کہتے، ”الاعیان لا تخلو عن الحوادث، ومالا یخلو عن الحوادث فهو حادث، نتیجہ نکلے گا۔ الاعیان حادث“

قولہ: فلات الجسم الخ یہاں سے حیز کے حیز و سکون سے خالی نہ ہونے کی دلیل ہے۔ اور یہ کہ حیز کی دو قسمیں ہیں ایک حیز مرکب یعنی جسم، دوسرے حیز غیر مرکب یعنی جو ہر فرد، اس لئے شارح نے اس کی دونوں

قسموں کو لے کر کہا کہ عین خواہ جسم ہو یا جوہر فرد اس کا کسی نہ کسی چیز و مکان میں کون و حصول ہوگا۔ اب دو صورتیں ہیں اگر ایک آن میں جسم میں یا جوہر کے ایک چیز و مکان میں کون و حصول کے جدا گئے آن میں اس کا کون و حصول دوسرے چیز و مکان میں ہو تو حرکت ہے اور اگر ایک آن میں اس کا کون و حصول ایک چیز و مکان میں ہونے کے جدا گئے آن میں بھی اس کا کون و حصول اسی مکان سابق میں رہے تو سکون ہے۔ ان دو صورتوں سے علاوہ کوئی تیسری صورت نہیں ہے معلوم ہوا کہ عین حرکت و سکون سے خالی نہیں ہے۔ پھر مذکورہ بالا تفصیل سے معلوم ہوا کہ حرکت میں دو کون ہوتے ہیں۔ ایک سابق، دوسرا مسبوق، اسی طرح دو آن ہوتے ہیں ایک آن سابق جس میں کون سابق ہے۔ دوسرا آن لاحق جس میں کون مسبوق ہوتا ہے اور مکان بھی دو ہوتے ہیں ایک کون سابق کا، دوسرا کون مسبوق کا۔ اس کے برخلاف سکون میں دو کون اور دو آن ہوتے ہیں مگر کون سابق اور کون مسبوق کا مکان ایک ہی ہوتا ہے حرکت کی تعریف میں تکلیف کے قول کونان فی آئین فی مکانات، اور سکون کی تعریف میں ان کے قول کونان فی آئین فی مکان واحد کا یہی مطلب ہے۔

قولہ: وهذا معنی قولہم الخ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ سابق اور مسبوق دونوں کون کا مجموعہ حرکت یا سکون ہے اور یہی شارح کے نزدیک راجح ہے۔ اس کے برخلاف بعض لوگوں نے صرف کون ثانی کو جو مسبوق ہے حرکت و سکون قرار دیا ہے۔

قولہ: فان قيل الخ اعتراض شارح کے قول "فلا نهالا تخلو عن الحركة والسكون" پر ہے۔ حال اعتراض یہ ہے کہ تمام اعیان کا حرکت و سکون سے خالی نہ ہونا صحیح نہیں ہے بلکہ بعض اعیان ایسے بھی ہیں جو نہ متحرک ہیں، نہ ساکن ہیں جیسا کہ آن حدوث یعنی جس آن میں عین کا حدوث اور عدم سے خروج ہوتا ہے کہ اس آن سے پہلے وہ عین معدوم تھا کسی بھی چیز و مکان میں اس کا کون و وجود نہیں تھا نہ اسی چیز میں کہ اس کو ساکن کہا جائے اور نہ دوسرے چیز میں کہا سے متحرک کہا جائے۔ معلوم ہوا کہ اعیان آن حدوث میں حرکت و سکون سے خالی ہیں لہذا تمام اعیان کے بارے میں یہ کہنا کہ وہ حرکت و سکون سے خالی نہیں، درست نہیں ہے۔

قولہ: قلنا: هذا المنع لا يضدنا الخ جواب کا حاصل یہ ہے کہ اولاً تو یہ اعتراض ہمارے مقصود کے منافی نہیں کیونکہ ہمارا مقصود تو اعیان کا حدوث ثابت کرنا ہے اور جب تم نے خود اپنی زبان سے کہہ دیا کہ جس آن میں اعیان حادث ہوتے ہیں اس آن میں حرکت و سکون سے خالی ہیں۔ تو اس میں تم خود اعیان کا حادث ہونا تسلیم کر رہے ہو جو ہمارا مدعا ہے۔ اب آگے وہ حرکت و سکون سے خالی ہوں یا نہ خالی ہو اس سے ہمیں کوئی بحث نہیں کیونکہ وہ ہمارا مقصود نہیں بلکہ یہ بات تو بطور مقدمہ کے تھی اور مقصود دعویٰ ہوتا ہے دلیل کے مقدّمات مقصود نہیں ہوا کرتے۔ علاوہ ازیں آن حدوث میں اعیان کا حادث ہونا تو تم خود تسلیم کر رہے ہو، اب ہمارا کلام

اجسام کے بارے میں ہے جن پر سابق و مسبوق متعدد اکوان گزر چکے ہوں کہ وہ دو حال سے خالی نہیں یا تو کون مسبوق اسی مکان میں ہوگا جس میں کون سابق ہے تو یہ سکون ہے یا کون مسبوق دوسرے مکان میں ہوگا تو یہ حرکت ہے اور حرکت و سکون دونوں حادث ہیں معلوم ہوا کہ یہ اجسام حوادث سے خالی نہیں اور جو حوادث سے خالی نہ ہو وہ حادث ہیں لہذا یہ اجسام بھی جن پر متعدد اکوان گزر چکے ہیں حادث ہوئے جس طرح آن حوادث والے اجسام تھا رہے نزدیک بھی حادث ہیں۔

وههنا ابحاث الاول انه لا دليل على انحصار الاعيان في الجواهر والاجسام وانما يتم وجود ممكن يقوم بذاته، ولا يكون متخذاً اصلاً كالعقول والنفوس المجردة التي يقول بها الفلاسفة، والجواب ان المتدعي حدوث ما ثبت من الممكنات وهو الاعيان المتحيرة والاعراض، لان ادلة وجود المجردات غير تامّة على ما بين في المطولات، الثاني أن ما ذكر لا يدل على حدوث جميع الاعراض اذ منها ما لا يدرك بالمشاهدة. حدوثه ولا حدوث اضداده كالأعراض القائمة بالسلوات من الاضواء والشكال والامتدادات، والجواب أن هذا غير مغل بالعرض، لان حدوث الاعيان يستدعي حدوث الاعراض ضرورة انها لا تقوم الا بها۔

ترجمہ اور یہاں حدوث عالم کی دلیل پر چند اشکالات ہیں۔ پہلا اشکال یہ ہے کہ جو اہر اور اجسام میں اعیان کے منحصر ہونے پر کوئی دلیل نہیں اور نہ ہی اس بات پر کوئی دلیل ہے کہ ایسے ممکن کا وجود محال ہے جو قائم بالذات ہو اور کسی چیز میں نہ ہو، جیسے عقول اور نفوس مجردہ جن کے فلاسفہ قائل ہیں اور جواب یہ ہے کہ ہمارا دعویٰ ان ممکنات کے حادث ہونے کا ہے جو ثابت ہیں اور وہ ممکنات ثابتہ اعیان متجزہ اور اعراض ہیں اس لئے کہ مجردات کے وجود کے دلائل مکمل نہیں ہیں۔ جیسا کہ بڑی کتابوں میں تفصیل سے بیان کیا گیا ہے۔ دوسرا اعتراض یہ ہے کہ جو دلیل ذکر کی گئی ہے وہ تمام اعراض کے حادث ہونے پر دلالت نہیں کرتی۔ اس لئے کہ بعض اعراض ایسے ہیں جن کا حادث ہونا مشاہدہ سے نہیں معلوم ہے اور نہ ان کے اضداد کا حادث ہونا معلوم ہے جیسے وہ اعراض جو آسمانوں کے ساتھ قائم ہیں۔ مثلاً روشنی، شکلیں اور الباقی ثلاثہ اور جواب یہ ہے کہ یہ بات مقصود میں خلل انداز نہیں ہے اس لئے کہ اعیان کا حادث ہونا اعراض کے حدوث کا مقنی ہے کیونکہ اعراض اعیان ہی کے ساتھ قائم ہیں۔

تشریح قولہ الاول انما لا دليل على انحصار الاعيان في الجواهر والاجسام وجوابہ فرمودہ میں منحصر کرنے کا ہے۔ معترض کہتا ہے کہ اعیان کے صرف دو قسم اجسام و جو اہر میں منحصر ہونے پر کوئی دلیل نہیں

ہے اور نہ ہی اس بات پر کوئی دلیل ہے کہ ایسے ممکن کا وجود محال ہو جو قائم بالذات ہو مگر متخیز نہ ہو۔ تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ بعض ایسے ممکنات بھی ہیں جو قائم بالذات ہیں اس بناء پر وہ عین ہیں مگر وہ متخیز اور قابل اشارہ حسی نہیں ہیں اس بناء پر نہ وہ جسم ہیں اور نہ جو ہر فرد بمعنی جزء لایجزئی ہیں۔ کیونکہ جسم اور جو ہر فرد متخیز اور قابل اشارہ حسی ہوتے ہیں۔ مثلاً عقول عشو اور نفوس جن کے وجود کو فلاسفہ مانتے ہیں جو قائم بالذات ہونے کی وجہ سے عین ہیں مگر متخیز اور قابل اشارہ حسی نہ ہونے کی وجہ سے نہ جسم ہیں نہ جو ہر فرد بمعنی جزء لایجزئی ہیں۔ لہذا اعیان کو اجسام و جوہر میں منحصر کرنا صحیح نہیں ہے۔

جواب آل غزل

قولہ: والجواب الخ جواب کا حاصل یہ ہے کہ مقصود اصلی تو ہمارا وجود باری توحید باری اور صفات باری کا اثبات ہے اور اس مقصد کے حصول میں صرف ان ممکنات کا حدوث کافی ہے جن کا وجود دلیل سے ثابت ہے۔ اس لئے ہمارا دعویٰ صرف ان ممکنات کے حدوث کا ہے جن کا وجود دلیل سے ثابت ہے۔ اور جن ممکنات کا وجود دلیل سے ثابت ہے وہ صرف اعیان متخیزہ اور اعراض ہیں اور اعیان متخیزہ اجسام و جوہر فرد میں منحصر ہیں۔ رہے اعیان غیر متخیزہ یعنی جوہر مجردہ مثلاً عقول و نفوس تو ہمارے نزدیک ان کا وجود ثابت نہیں کیونکہ ان مجزوات کے وجود کے دلائل ناقص ہیں اسلامی قواعد کے خلاف ہیں جیسا کہ ان دلائل کا ناقص ہونا اور اسلامی اصول کے خلاف ہونا بڑی کتابوں میں واضح کیا گیا ہے۔

اعتراض دوم بر دلیل حدوث اعراض

قولہ: والثانی الخ یہ اعتراض حدوث اعراض کی اس دلیل پر ہے جس کو شارح نے اپنے قول امام الاعراض فبعضها بالمشاہدۃ الخ سے بیان کیا ہے۔ اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ آپ نے حدوث اعراض کے بارے میں کہا ہے کہ بعض اعراض کا حدوث مشاہدے سے معلوم ہے اور بعض کا حدوث دلیل سے۔ اور دلیل حدوث عدم کا طاری ہونا ہے۔ تو یہ دلیل تمام اعراض کے حدوث پر دلالت نہیں کرتی۔ کیونکہ بعض اعراض ایسے بھی ہیں جن کا حادث ہونا مشاہدے سے نہیں جانا جاسکتا۔ اور جب ان اعراض کا حادث ہونا مشاہدے سے معلوم نہیں ہو سکتا۔ تو ان کے اضداد کا معدوم ہونا بھی معلوم نہیں ہو سکتا کہ ان کے عدم کو ان کے حدوث پر دلیل بنایا جائے۔ مثلاً جو اعراض آسمانوں کے ساتھ قائم ہیں جیسے ان کی فکلیں، ان کا طول، عرض، عمق۔ اسی طرح روشنیاں کہ یہ سب اعراض آسمانوں کے ساتھ قائم ہیں مگر نہ تو ان کا حدوث مشاہدے سے اور نہ ان کے اضداد کا حدوث دلیل سے معلوم ہے۔ لہذا تمام اعراض کے حدوث کا دعویٰ صحیح نہیں۔

جواب

قولہ: والجواب الخ ہذا الخ یہ مذکورہ اعتراض کا جواب ہے۔ بعض اعراض کا حدوث

مشاہدہ اسے معلوم نہ ہونے سے ہمارے مقصود یعنی تمام اعراض کے حدوث کے اثبات میں فرق نہیں پڑتا۔ اس لئے کہ آسمان از قبیل اعیان ہیں اور اعیان سب کے سب حادث ہیں لہذا آسمان بھی حادث ہوئے اور جب آسمان حادث ہیں تو آسمان کے ساتھ جو اعراض مثلاً اشکال اور امتدادات وغیرہ قائم ہیں وہ بھی حادث ہوں گے چاہے ہم کو ان کے حدوث کا مشاہدہ ہو یا نہ ہو۔ اس لئے کہ اعراض قائم بالذات نہیں ہوتے، بلکہ وہ اعیان کے ساتھ قائم ہوتے ہیں اور اعیان سے لگ کر ہی موجود ہوتے ہیں اس لئے اعیان کا حادث ہونا اعراض کے حادث ہونے کو مستلزم ہوگا۔

والثالث أن الازل ليس عبارة عن حالة مخصوصة حتى يلزم من وجود الجسم فيها وجود الحوادث فيها، بل هو عبارة عن عدم الأولية أو عن استمرار الوجود في أزمنة مقدرة غير متناهية في جانب الماضي. ومعنى ازلية الحركات الحادثية أنه ما من حركة إلا وقبلها حركة أخرى لا إلى نهاية، وهذا هو مذهب الفلاسفة وهم يسمون أنه لا شيء من جذبيات الحركة بقديمه، وإنما الكلام في الحركة المطلقة، والجواب أنه لا وجود للمطلق إلا في ضمن الجزئي، فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل من الجذبيات. والرابع أنه لو كان كل جسم في حيز، لزم عدم تناسل الأجسام لأن الحيز هو السطح الباطن من المحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوى، والجواب أن الحيز عند المتكلمين هو الفراغ المتوهم الذي يشذبه الجسم، وينفذ فيه البعاده

ترجمہ اور تیسرا اعتراض یہ ہے کہ ازل سے مراد کوئی مخصوص حالت نہیں ہے کہ اس کے اندر جسم کے موجود ہونے سے حوادث کا اس میں موجود ہونا لازم آئے بلکہ ازل سے مراد یا تو ابتداء نہ ہونا ہے یا جانب ماضی میں فرض کردہ غیر متناہی زمانوں میں وجود کا استمرار ہے۔ اور حرکات حادثہ کے ازی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ کوئی بھی حرکت نہیں مگر اس حال میں کہ اس سے پہلے دوسری حرکت ہے غیر متناہی حد تک، اور یہی فلاسفہ کا مذہب ہے اور وہ یہ بات مانتے ہیں کہ حرکات جزئیہ میں سے کوئی حرکت قدیم نہیں ہے اور (انکی) بات (قدیم ہونے کی) تو وہ صرف مطلق حرکت کے بارے میں ہے۔ اور جواب یہ ہے کہ مطلق کا کوئی وجود نہیں۔ مگر جزئی کے ضمن میں۔ لہذا ہر جزئی کے حادث ہوتے ہوئے مطلق کے قدیم ہونے کا تصور نہیں کیا جاسکتا۔ چوتھا اعتراض یہ ہے کہ اگر جرم حیز میں ہے تو اجسام کا غیر متناہی ہونا لازم آئے گا۔ کیونکہ جرم حیز حاوی کی وہ سطح باطن ہے جو جسم محوی کی سطح ظاہر سے متصل ہوتی ہے۔ اور جواب یہ ہے کہ جرم مکملین کے نزدیک وہ موبوم خلاء ہے جس کو جسم بھرے ہوئے ہوتا ہے اور جس کے اندر جسم کے ابعاد سرایت کر جاتے ہیں۔

تمییز اعتراض

تشریح

قولہ: والثالث ان الازل الخ یہ اعتراض حدوث اعیان کی دلیل کے دوسرے مقدمہ
"مالا یخلو عن الحوادث فهو حادث" کی دلیل یعنی شارح کے قول: "لان مالا یخلو

عن الحوادث لو ثبت فی الازل، لزوم ثبوت الحادث فی الازل" پر ہے۔ حاصل اعتراض یہ ہے
اور اگر ازل کی مخصوص وقت کا نام ہوتا جو حقیقی ظرف بننے کی صلاحیت رکھتا، تب تو ازل بالمعنی المذکور میں جسم
کے پائے جانے سے ان حوادث کا بھی اس میں پایا جانا لازم آتا۔ جن حوادث سے جسم خالی نہیں ہے۔ لیکن ازل
سے کوئی مخصوص وقت مراد نہیں ہے جو ظرف بننے کی صلاحیت رکھے۔ لہذا تمھارا یہ کہنا کہ جو اعیان حوادث سے
خالی نہیں ہیں وہ اگر ازل ہوں گے تو ان حوادث کا بھی ازل ہونا لازم آئے گا جن سے وہ خالی نہیں ہے۔ صحیح
نہیں ہے۔ بلکہ کسی چیز کے ازل ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس کی کوئی ابتداء نہیں۔ یا اولیت سے مراد جانبی ماضی
میں فرض کئے گئے غیر متناہی زمانوں میں کسی چیز کے وجود کا مستمر ہونا، کہیں بھی معدوم نہ ہوتا ہے۔ دونوں کا حاصل
ایک ہی نکلتا ہے یعنی ہمیشہ سے ہونا۔ اور ابدیت کا مطلب کسی چیز کی انتہا نہ ہونا ہے یا جانب مستقبل میں فرض
کئے گئے غیر متناہی زمانوں میں اس کے وجود کا مستمر رہنا کہیں بھی معدوم نہ ہونا ہے یعنی ہمیشہ رہنا۔ اور از
و ابدیت کا مجموعہ سرمدیت کہلاتا ہے۔

اللہ تعالیٰ کی ذات کے سرمدی ہونے کا یہی مطلب ہے کہ وہ ازل سے یعنی ہمیشہ سے ہے اور ابدی
سے یعنی ہمیشہ رہے گی۔ بہر حال جب اولیت سے مراد عدم اولیت اور ہمیشہ سے ہونا ہے تو اس معنی کے اعتبار
سے حادث کا ازل ہونا محال نہیں ہے۔

قولہ: ومعنی اولیۃ الحركات الخ یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ افلاک کی
حرکات جزئیہ حادث ہیں۔ پھر فلاسفہ حرکت افلاک کو قدیم کیوں کہتے ہیں۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ "انما
الکلام فی الحركة المطلقة" یعنی فلاسفہ کا کلام کہ حرکت افلاک قدیم ہے مطلق حرکت کے بارے میں ہے
رہیں فلک کی حرکات جزئیہ تو فلاسفہ بھی ان کا قدیم نہ ہونا بلکہ حادث ہونا تسلیم کرتے ہیں۔ اور ان حرکات جزئیہ
کو ان کے ازل کہنے کا یہ مطلب ہے کہ جانب ماضی میں لائی نہایت جو بھی حرکت فرض کی جائیگی اس سے پہلے کوئی
دوسری حرکت ضرور ہوگی اور جب ان حرکات جزئیہ میں سے ہر حرکت دوسری حرکت سے مسبوق ہے اور مسبوق
بالغیر حادث ہوتا ہے تو تمام حرکات جزئیہ حادث ہوتی ہیں۔

جواب از اعتراض سوم

قولہ: والجواب الخ۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ کوئی بھی کلی بحیثیت کلی ہونے کے خارج میں موجود

نہیں ہوتی، بلکہ اپنے افراد اور جزئیات کے ضمن میں موجود ہوتی ہے۔ جیسے ان کلی ہو کر اور تمام شخصیات سے مجر ہو کر خارج میں موجود نہیں۔ بلکہ زید، عمرو، بکرم وغیرہ افراد و جزئیات کے ضمن میں موجود ہے۔ اسی طرح مطلق حرکت کلی ہے۔ اس کا وجود حرکات جزئیہ کے ضمن میں ہوگا اور حرکات جزئیہ حادث ہیں تو جو حرکت مطلقہ ان حرکات جزئیہ حادثہ کے ضمن میں ہے وہ بھی حادث ہوگی، حرکات جزئیہ کے حادث ہوتے ہوئے ان کے ضمن میں پائی جانے والی حرکت مطلقہ کے قدیم ہونے کا کیسے تصور کیا جاسکتا ہے۔

اعتراض چہارم بر لزوم چیز برائے ہر جسم

قولہ: والذالبح انہ یزید اعتراض حدوث اعیان کی ذیل میں شارح کے قول "ان الجسم اذا لم یزل لا یخلو عن الکیون فی الحیز" پر ہے۔ حاصل اعتراض یہ ہے کہ اگر جسم کا حیز میں ہونا ضروری ہو تو اجسام کا غیر متناہی ہونا لازم آئے گا کیونکہ ہر جسم مادی کی باطنی سطح کا نام ہے جو جسم مادی کی ظاہری سطح سے متصل ہوتی ہے۔ تو اگر جسم کا حیز یعنی کسی جسم مادی کی سطح باطن میں ہونا ضروری ہو۔ تو وہ جسم مادی بھی کسی چیز یعنی جسم مادی کے سطح باطن میں ہوگا۔ اور وہ جسم مادی بھی کسی چیز یعنی جسم مادی کی سطح باطن میں ہوگا۔ لیٰ ہذا القیاس بہ سلسلہ لانی نہایت چلے گا اور اجسام کا غیر متناہی ہونا لازم آئے گا۔ اور اجسام کا غیر متناہی ہونا باطل ہے جیسا کہ علامہ مبدی نے الجواب غیر متناہیہ کے بطلان پر برہان سلی قائم کی ہے۔

جواب از اعتراض چہارم

قولہ: والجواب ان الحیز انہ جواب کا حاصل یہ ہے کہ حیز کا جو معنی اعتراض نے بیان کئے ہیں وہ فلاسفہ کے نزدیک ہیں ممکن کے نزدیک ہر جسم کا حیز وہ مہوم خلاء ہے جس کو جسم بھرے ہوئے ہو اسے اور جس کے اندر جسم کے ابعاد یعنی طول، عرض، عمق شامل ہوتے ہیں۔ مثلاً کوئی جسم دو ہاتھ لیا ایک ہاتھ جوڑا اور ایک ہاتھ ٹوٹا ہے۔ تو وہ جسم دو ہاتھ لے اور ایک ہاتھ چوڑے اور ایک ہاتھ گہرے خلاء کو پُر کئے ہوئے ہوگا اور یہی خلاء جس کو جسم پُر کئے ہے اور اس میں سمایا ہوا ہے اس جسم کا حیز ہے۔

ولما ثبت ان الحقائق محدثات ومعلوم ان المحدثات لا بد لها من محدثات ضروریہ امتناع توجہ احد طرفی الممكن من غیر مرجح، ثبت ان لا محدثات والمحدثات للعالم هو الله تعالى ای الذات الواجب الوجود الذی یکون وجودہ من ذاتہ ولا یحتاج الی شیء اصلاً، اذ لو کان جائز الوجود لکان من جملة العالم، فلم یصلح محدثاً للعالم ومبدأ له مع ان العالم اسم لجمیع ما یصلح علماً علی وجود مبداءہ۔

ترجمہ

اور جب یہ ثابت ہے کہ عالم حادث ہے (عدم سے وجود کی طرف آیا ہے) اور یہ بات یقینی ہے کہ حادث کے (عدم سے وجود کی طرف آنے کے لئے) کوئی محدث (اور صانع ہونا) ضروری ہے (جو اس کے وجود کو عدم پر ترجیح دے) ممکن کے دونوں پہلو وجود اور عدم میں سے کسی ایک کا بغیر مرجع کے رائج ہونا محال ہونگی وجہ تو یہ ثابت ہو گیا کہ اس (عالم) کا کوئی محدث (اور صانع) ہے۔ اور عالم کا صانع صرف اللہ ہے یعنی وہ ذات واجب الوجود ہے جس کا وجود اپنی ذات سے ہے اور وہ (اپنے وجود میں) کسی چیز کا محتاج نہیں اس لئے کہ اگر وہ (صانع عالم) ممکن الوجود ہوتا تو مجملہ عالم کے ہوتا۔ پھر وہ عالم کا صانع اور عالم کی علت نہ بن سکتا۔ علاوہ اس کے عالم نام ان تمام چیزوں کا جو اپنی علت کے وجود پر علامت ہوں۔

وجود باری

۹۸ باری تعالیٰ کے وجود کا اقرار بدیہی بلکہ فطری ہے کتنے انسان ایسے ہیں جنہوں نے علم کا نام و نشان بھی نہیں سنا مگر انہیں بھی یقین ہے کہ ہمارا ایک خالق اور پروردگار ہے اور مصائب و پریشانیوں میں دنیا کے اسباب و وسائل سے مجبور و مضطر ہو کر اس کو پکارتے ہیں۔ اور وہ ان کی مضطربانہ دعا کو سن کر ان کی پریشانی دور فرماتا ہے۔ جیسا کہ ارشاد قرآنی ہے۔

أَمَّا تَجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَا وَيَكْشِفُ السُّوءَ فَمَنْ هُوَ الْمُضْطَرُّ لِمَنْ يَدْعُو؟ اور اس کی مصیبت دور کرتا ہے اور باری تعالیٰ کی معرفت اور اس کے وجود کا اقرار بدیہی اور فطری ہونے ہی کی وجہ سے حضرات انبیاء علیہم السلام نے وجود باری تعالیٰ کے اثبات کے لئے اپنا نصب العین توحید کی دعوت کو بنایا۔ حکیم فرولیس کا مقولہ ہے کہ جما مور بدایت عقل سے ثابت ہیں مجملہ ان کے ایک مسئلہ ثبوت صانع کا بھی ہے جنہ حق پسند حکماء گزرے ہیں۔ وہ اس مسئلہ کی بدایت کے قائل ہیں اس لئے صانع کا وجود کسی دلیل اور برہان کا محتاج نہیں۔ پھر بھی مزید اطمینان کے لئے متکلمین وجود صانع کی مختلف دلیلیں ذکر کرتے ہیں۔

تشریح

قولہ: ولما ثبت الخ وجود صانع کی دلیل دو مقدمات پر موقوف ہے۔ پہلا مقدمہ یہ ہے کہ عالم حادث ہے۔ جب یہ مقدمہ تفصیلی طور پر ثابت ہو چکا۔ تو اب شارح "دوسرا مقدمہ ذکر کرتے ہیں کہ ہر حادث یعنی عدم سے وجود کی طرف آنے والی چیز کے لئے کوئی محدث اور صانع ہونا ضروری ہے۔ اس دوسرے مقدمے کی دلیل شارح نے اپنے قول "ضرورة امتناع الخ سے یہ بیان کی ہے کہ حادث کا وجود عدم پر جو اس کے ممکن ہونے کے برابر ہے۔ پس اگر وہ بغیر کسی صانع اور محدث کے عدم سے نکل کر وجود کی طرف آئے تو ممکن کے دونوں جانب یعنی وجود و عدم میں سے ایک کا دوسرے سے بغیر مرجع کے رائج ہونا لازم آئے گا اور ترجیح بلا مرجع محال ہے۔ معلوم ہوا کہ ہر حادث کا بالضرور کوئی محدث

اور صانع ہوتا ہے جو اس کے وجود کو عدم پر ترجیح دیتے ہوئے اس کو موجود کرتا ہے۔ اور جب یہ دونوں مقدمے ثابت ہو گئے کہ عالم حادث ہے اور ہر حادث کا کوئی صانع ہوتا ہے تو بطور نتیجہ یہ بھی ثابت ہو گیا کہ عالم کا کوئی صانع ہے۔

قوله: والمحدث للعالم هو الله الخ اور پر شارح کی ذکر کردہ دلیل سے صانع عالم کا وجود ثابت ہوا تھا اور مصنف علیہ الرحمہ کے اس قول میں صانع عالم کی ہستی کا تعین ہے کہ عالم کا صانع اللہ ہے۔ یعنی وہ ذات واجب الوجود ہے جس کا وجود اصلی اور خانہ زاد ہے۔ اس کی ذات خود اس کے وجود کی علت ہے وہ اپنے وجود میں کسی غیر کا محتاج نہیں ہے۔

قوله: الذي يكون وجوده من ذاته ولا يحتاج الى شئى اصلا۔ یہ پوری عبارت واجب الوجود کی صفت کا شفعہ ہے جو واجب الوجود کے معنی کی وضاحت کر رہی ہے۔

قوله: اذ لو كان جائزا لوجود الخ۔ یہ صانع عالم کے واجب الوجود ہونے کی دلیل ہے۔ حال اس کا یہ ہے کہ اگر صانع واجب الوجود نہ ہو بلکہ ممکن ہو تو دو خرابیاں لازم آتی ہیں۔ پہلی خرابی یہ لازم آتی ہے کہ صانع عالم ممکن ہونے کی صورت میں عالم میں داخل ہو گا اور ایسی صورت میں وہ عالم کا صانع اور اس کی علت نہیں ہو گا ورنہ خود اپنی ذات کا صانع اور علت ہونا لازم آئے گا کیونکہ عالم میں وہ خود بھی داخل ہے اور دوسری خرابی یہ لازم آئے گی کہ عالم اس چیز کو کہتے ہیں جو اپنے صانع کے وجود پر علامت ہو پس اگر صانع عالم ممکن ہو گا تو منجملہ عالم ہو گا۔ اور عالم ہونے کے سبب اپنے صانع کے وجود پر علامت ہو گا۔ اور چونکہ صانع خود ہے اس لئے خود اپنی ذات کے وجود پر علامت ہونا لازم آئے گا اور یہ محال ہے۔ ان دونوں خرابیوں کے باعث صانع عالم ممکن نہیں ہو سکتا۔ اور جب ممکن ہونا باطل ہے تو ثابت ہو گیا کہ صانع عالم ذات واجب الوجود ہے۔ جس کو اہل اسلام اللہ کہتے ہیں۔

وقريب من هذا ما يقال أن مبدئ الممكنات باسوهالا بدأ أن يكون واجبا اذ لو كان ممكنا لكان من جملة الممكنات فلم يكن مبدئاً لها، وقد يتوهم أن هذا دليل على وجود الصانع من غير افتقار الى ابطال التسلسل وليس كذلك، بل هو اشارة الى احد ادلة بطلان التسلسل، وهو أنه لو ترتبت سلسلة الممكنات لا إلى نهاية، لا تحتاج إلى علت، وهي لا يجوز أن تكون نفسها ولا بعضها لا مستحالة كون الشئى علتاً لنفسه ولعلله، بل خارجاً عنها، فتكون واجبا، فتقطع السلسلة۔

ترجمہ اور اس (مذکورہ دلیل) سے قریب وہ دلیل بھی ہے جو یوں بیان کی جاتی ہے کہ تمام ممکنات اس کی علت کا واجب الوجود ہونا ضروری ہے اس لئے کہ اگر وہ (علت) ممکن ہو تو وہ منجملہ ممکنات کے ہوگی پھر وہ ممکنات کے لئے علت نہیں ہوگی اور بعض لوگوں کو یہ وہم ہوا ہے کہ یہ راوی پر مایقال سے ذکر کردہ دلیل (وجود صانع پر ایسی دلیل ہے جس میں ابطال تسلسل کی حاجت نہیں پڑتی۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ اس میں بطلان تسلسل کی ایک دلیل کی طرف اشارہ ہے۔ اور وہ (دلیل) یہ ہے کہ اگر سلسلہ ممکنات لائی نہائیہ مرتب شکل میں موجود ہو (جیسا کہ ممکنات کی علت کو ممکن ماننے سے لازم آتا ہے) تو یہ غیر متناہی ممکنات کا سلسلہ کسی علت کا محتاج ہوگا اور وہ (علت) نہ تو خود وہ سلسلہ ہو سکتا ہے اور نہ اس سلسلہ غیر متناہی کا بعض ہو سکتا ہے۔ اس لئے کہ شئی کا خود اپنے لئے علت ہونا (جو دونوں صورتوں میں لازم آتا ہے) اور شئی کا اپنی علت کے لئے علت ہونا (جو صرف دوسری صورت میں لازم آتا ہے) محال ہے۔ بلکہ علت اس (سلسلہ ممکنات) سے باہر ہوگی۔ تو وہ واجب ہوگی۔ پھر سلسلہ ختم ہو جائے گا۔

تشریح قولہ وقرب من هذا الخ لہذا کا اشارہ صانع کے واجب الوجود ہونے کی وہ دلیل ہے جس کو شارح نے اپنے قول "اذ لو كان جائز الوجود الخ سے بیان کیا ہے۔ مطلب یہ ہے کہ اس دلیل اور مذکورہ دلیل کا حاصل ایک ہے صرف الفاظ اور عبارت کا فرق ہے اس دلیل کا حاصل یہ ہے کہ تمام ممکنات کا صانع اگر ممکن ہو تو وہ منجملہ ممکنات کے ہوگا ایسی صورت میں وہ ممکنات کا صانع نہیں ہوگا ورنہ اس کا خود اپنے لئے صانع اور علت ہونا لازم آئے گا۔ کیونکہ تمام ممکنات میں وہ خود بھی داخل ہے اور شئی کا خود اپنی ذات کے لئے صانع اور علت ہونا باطل ہے۔ لہذا صانع عالم کا ممکن ہونا باطل ہے اور واجب الوجود ہونا ضروری ہے۔

قولہ وقد يتوهم الخ واجب الوجود ہستی کے اثبات پر جتنے مشہور دلائل ہیں وہ بطلان تسلسل پر موقوف ہیں۔ مثلاً یہ دلیل کہ عالم ممکن ہے اور کوئی بھی ممکن از خود موجود نہیں ہوتا۔ بلکہ اس کے وجود کی کوئی علت ہوتی ہے لہذا عالم کے وجود کی بھی کوئی علت ہوگی۔ اب اس علت میں عقلاً تین احتمال ہیں اول یہ کہ وہ علت متمنع ہو۔ دوم یہ کہ وہ علت ممکن ہو۔ سوم یہ کہ وہ علت واجب ہو۔ اول الذکر دونوں احتمال باطل ہیں۔ لہذا تیسرا احتمال متعین ہے۔ پہلا احتمال تو اس لئے باطل ہے کہ متمنع معدوم ہوتا ہے اور وجود سے عاری ہوتا ہے اور جو خود وجود سے عاری ہو وہ کسی دوسرے کے وجود کی علت نہیں ہو سکتا۔ اور دوسرا احتمال اس لئے باطل ہے کہ وجود عالم کی علت اگر ممکن ہو تو وہ بھی کسی علت کا محتاج ہوگا اور وہ دوسری علت بھی ممکن ہوگی کسی تیسری علت کا محتاج ہوگی۔ علیٰ ہذا القیاس یہ سلسلہ لائی نہائیہ چلے گا۔ اور

تسلل لازم آئے گا اور تسلل باطل ہے لہذا عالم کے وجود کی علت کا ممکن ہونا بھی باطل ہے اور جب اول الذکر دونوں احتمالات باطل ہیں تو تمسیر احتمال متعین ہو گیا کہ عالم کے وجود کی علت کوئی واجب الوجود ہستی ہے۔

تو دیکھئے اس دلیل میں وجود عالم کی علت کے ممکن ہونے کی صورت میں تسلل کا لزوم دکھلا کر اس کو باطل کہا گیا ہے۔ اور تسلل کا بطلان اس وقت معلوم ہو گا جب دلیل سے اس کا ابطال کیا جائے۔ معلوم ہوا کہ اثبات واجب کی یہ دلیل ابطال تسلل پر موقوف ہے۔ مگر تسلل کا ابطال بہت لمبی چوڑی باتوں اور ایسے مقدمات پر موقوف ہے جو خود محتاج اثبات ہیں۔ اس بناء پر قصہ مختصر کے طور پر بعض ٹوٹوں نے اثبات واجب پر ایسی دلیل ذکر کی ہے۔ جس میں نہ تو کسی شق میں تسلل لازم آتا ہے نہ تسلل کو باطل کہنے اور پھر باطل کر نیکی ضرورت پیش آتی ہے اور پر مایقال سے واجب الوجود کے اثبات پر جو دلیل ذکر کی گئی ہے اس کے بارے میں بھی صاحب مواقف کا یہی خیال ہے کہ یہ اثبات واجب الوجود پر ایسی دلیل ہے جس میں تسلل کے ابطال کی حاجت نہیں پیش آتی۔ کیونکہ اس دلیل میں تو مختصر طور پر اثبات کیا گیا ہے کہ تمام ممکنات کی علت کا واجب الوجود ہونا اس لئے ضروری ہے کہ اگر کوئی ممکن تمام ممکنات کے وجود کی علت ہو تو چونکہ وہ ممکن خود بھی تمام ممکنات میں داخل ہے اس لئے اس کا خود اپنے لئے بھی علت ہونا لازم آئے گا اور شئی کا خود اپنے لئے علت ہونا باطل ہے۔ لہذا کسی ممکن کا تمام ممکنات کے لئے علت ہونا باطل ہے۔ اور جب ممکن علت نہیں ہو سکتا تو ثابت ہو گیا کہ تمام ممکنات کے وجود کی علت کوئی ایسی ہستی ہے۔ جو ان ممکنات سے خارج ہے۔ وہی واجب الوجود ہے۔ تو دیکھئے اس دلیل میں تسلل کا نام تک نہیں آیا کہ اس کو باطل کہنے اور پھر باطل کرنے کی حاجت پیش آئے۔ شارح رحمۃ اللہ علیہ صاحب مواقف کے اس خیال کو ان کا دہم قرار دیتے ہیں اور کہتے ہیں بات ایسی نہیں ہے بلکہ مذکورہ دلیل میں بطلان تسلل کی ایک دلیل کی طرف اشارہ قولہ: وهو انما الخ ضمیر ہو کا مرجع بطلان تسلل کی وہ دلیل ہے جس کی طرف اوپر اثبات واجب الوجود پر مایقال سے ذکر کردہ دلیل میں اشارہ ہے۔

بطلان تسلل کی اس دلیل کو سمجھنے سے پہلے دو باتیں ذہن میں رکھیں۔ پہلی بات تو یہ تسلل کے معنی غیر متناہی چیزوں کا مرتبہ شکل میں بالفعل موجود ہونا ہے۔ اور مرتبہ شکل میں موجود ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ان میں کا ہر سابق لاحق کے لئے یعنی اپنے مابعد کے لئے علت ہے۔ دوسری بات یہ کہ کسی ممکن کو تمام ممکنات کی علت ماننے سے غیر متناہی ممکنات کا مرتبہ شکل میں بالفعل موجود ہونا لازم آئے گا۔ اس لئے کہ جو ممکن تمام ممکنات کی علت ہو گا وہ بھی کسی علت کا محتاج ہو گا اور وہ علت بھی ممکن ہو گی کسی علت کا محتاج ہو گی علیٰ لہذا الفلاس۔

یہ سلسلہ لائی نہا یہ چلے گا اور ممکنات غیر متناہیہ کا مرتب طور پر کہ ہر سابق لاحق کے لئے علت ہو بالفعل موجود ہونا لازم آئے گا۔ اور یہی تسلسل ہے جس کے بطلان پر دلیل یہ ہے کہ اگر غیر متناہی ممکنات مرتب شکل میں موجود ہوں تو ان ممکنات غیر متناہیہ کے مجموعہ کی علت یا تو خود مجموعہ ہوگا یا مجموعہ کا بعض ہوگا اور دونوں احتمال باطل ہیں پہلا احتمال تو اس لئے باطل ہے کہ اگر مجموعہ ممکنات کے لئے علت خود مجموعہ ہو تو علیہ الشی نفسہ یعنی شئی کا خود اپنے لئے علت ہونا لازم آئے گا۔ اور دوسرا احتمال اس لئے باطل ہے کہ اگر ممکنات غیر متناہیہ کے مجموعہ کے لئے علت اس مجموعہ کا بعض ہو۔ تو جو بعض بھی مجموعہ کے لئے علت ہوگا چونکہ وہ خود بھی اس مجموعہ میں داخل ہے اس لئے وہ اپنے لئے بھی علت ہوگا۔ اور شئی کا خود اپنے لئے علت ہونا باطل ہے۔ دوسری خرابی یہ لازم آئے گی کہ جو بعض مجموعہ ممکنات کے لئے علت ہے وہ مجموعہ ممکنات میں داخل ہونے کی وجہ سے ممکن ہے اور ممکن کے لئے کسی علت کا ہونا ضروری ہے۔ لہذا اس بعض کے لئے بھی علت ہوگی اور وہ علت مجموعہ ہی کا کوئی فرد ہوگا۔ اور چونکہ وہ بعض مجموعہ کے سبھی افراد کے لئے علت ہے لہذا اس کے لئے مجموعہ کے افراد میں سے جس کو بھی علت مانا جائیگا اس کا اپنی علت کے لئے علت ہونا لازم آئے گا۔ اور علیہ الشی بعاتہ باطل ہے تو جب ممکنات غیر متناہیہ کے مجموعہ کے لئے خود مجموعہ کا علت ہونا اور مجموعہ میں سے بعض کا علت ہونا دونوں احتمالات باطل ہو گئے تو ممکنات غیر متناہیہ کا مرتب شکل میں موجود ہونا بھی باطل ہو گیا۔ اور جب ممکنات غیر متناہیہ کا مرتب شکل میں موجود ہونا باطل ہو گیا تو تسلسل بھی باطل ہو گیا کیونکہ تسلسل امور غیر متناہیہ کے مرتب شکل میں موجود ہونے ہی کا نام ہے۔

قولہ: لا مستحالة كون الشی الخ یعنی شئی کا اپنے لئے علت ہونا بھی محال ہے اور اپنی علت کے لئے علت ہونا بھی محال ہے۔ اول نفس مجموعہ کو مجموعہ ممکنات کی علت ماننے کی صورت میں لازم آتا ہے اور مجموعہ کے بعض کو بھی علت ماننے کی صورت میں لازم آتا ہے۔ اور ثانی صرف بعض کو مجموعہ کی علت ماننے کی صورت میں لازم آتا ہے۔ مثلاً مجموعہ ممکنات کے لئے علت اسی مجموعہ کا ایک فرد الف ہے تو الف بھی ممکن ہونے کے سبب علت کا محتاج ہوگا۔ اب اس کے لئے علت مجموعہ کا ایک فرد مثلاً باء ہے تو چونکہ الف مجموعہ کے سبھی افراد کے لئے علت تھا جس میں باء بھی ہے اس لئے الف باء کے لئے بھی علت ہوا۔ اب باء کو الف کے لئے علت ماننے سے شئی کا اپنی علت کے لئے علت ہونا لازم آئے گا۔

قولہ: بل یكون خارجا الخ یعنی جب ممکنات کی علت ان کا مجموعہ ہو سکتا ہے اور نہ ان کا بعض۔ تو پھر ممکنات کی علت ان ممکنات سے خارج ہوگی۔ اور ممکنات سے خارج واجب الوجود ہے جو کسی بھی علت کا محتاج نہیں پس سلسلہ ختم ہو جائے گا۔

ومن مشهور الأدلة برهان التطبيع، وهو ان تفرض من المعلوم الاخير الى غير النهاية
جملة، وهما قبله بواحد مثلاً الى غير النهاية جملة اخرى، ثم تطبق الجملة بن
تجعل الاول من الجملة الاولى بازاء الاول من الجملة الثانية، والثاني بالثاني
وهلم جرا، فان كان بازاء كل واحد من الاولى واحد من الثانية كان الناقص
كالزائد، وهو محال. وان لم يكن، فقد وجد في الاولى ما لا يوجد بازاءه شيء
في الثانية، فنقطع الثانية، وتناهي، ويلزم منها تناهي الاولى. لانها لا تزيد
على الثانية الا بقدر متناه، والزائد على المتناهي بقدر متناه يكون متناهي بالضم.

ترجمہ اور بطلان تسلسل کی مشہور دلیلوں میں سے (ایک) برہان تطبیق ہے اور وہ یہ ہے کہ تم معلوم
اخیر سے الی غیر انتہا پر ایک مجموعہ فرض کرو اور اس سے مثلاً بقدر واحد پہلے سے الی غیر انتہا پر دوسرا
مجموعہ فرض کرو پھر دونوں مجموعوں کو اس طرح تطبیق دو کہ پہلے مجموعہ کے جزء اول کو دوسرے مجموعہ کے جزء اول کے
مقابل میں کرو اور ثانی کو ثانی کے مقابلہ میں اور اسی طرح الی الی نہایت کرتے جاؤ۔ پس اگر جملہ اولی کے ہر جزء
کے مقابلہ میں جملہ ثانیہ میں کوئی جزء موجود ہے تو ناقص زائد کے برابر ہوگا اور یہ محال ہے۔ اور اگر جملہ اولی کے
ہر جزء کے مقابلہ میں جملہ ثانیہ میں جزء نہیں ہے تو جملہ اولی میں ایسا جزء پایا گیا جس کے مقابلہ میں جملہ ثانیہ میں کوئی جزء
نہیں ہے۔ لہذا جملہ ثانیہ ختم ہو کر متناہی ہو گیا۔ اور اس سے جملہ اولی کا متناہی ہونا لازم آئے گا اس لئے کہ جملہ
اولی جملہ ثانیہ سے صرف متناہی مقدار ہی میں زائد ہے اور جو کسی متناہی سے متناہی مقدار میں زائد ہو، وہ
بالیقین متناہی ہوتا ہے۔

تشریح بطلان تسلسل پر جو مشہور دلائل ہیں۔ ان ہی میں سے ایک برہان تطبیق ہے اس کو سمجھنے کے
پہلے یہ بات ذہن میں رکھیں کہ تسلسل غیر متناہی چیزوں کے ایسے طور پر بالفعل موجود ہونے
کا نام ہے کہ ان میں گاہر سابق اپنے لاحق یعنی مابعد کے لئے علت ہو۔ جیسا کہ اجزاء و زمانہ میں ہر سابق اپنے لاحق
کے لئے علت متعدہ ہوتا ہے۔ علت متعدہ سے مراد وہ چیز ہے کہ جس کے موجود ہو کر معدوم ہونے کے ساتھ ذکر
چیز کا وجود ہو۔ مثلاً ظہر کا وقت موجود ہو کر جب ختم ہوگا تو عصر کے وقت کا وجود ہوگا۔ پھر عصر کا وقت موجود
رہنے کے بعد جب معدوم ہوگا تو مغرب کے وقت کا وجود ہوگا۔ اسی طرح ہر سوں گزشتہ کے موجود ہو کر معدوم
ہونے سے کل گزشتہ کا وجود ہوا اور کل گزشتہ کے موجود ہو کر معدوم ہونے سے آج کے دن کا وجود ہوا تو
مذکورہ مثالوں میں ظہر عصر کے لئے، اور عصر مغرب کے لئے اور ہر سوں کا دن کل گزشتہ کے لئے اور کل
گزشتہ آج کے لئے علت متعدہ ہے۔ اور آج کا دن کل گزشتہ کا معلول ہے۔ مگر چونکہ ہر دن کا موجود

خلاف مفروض ہے کیونکہ ہم نے دونوں کو غیر متناہی فرض کیا تھا اور جب دونوں احتمالات باطل ہو گئے تو مذکورہ طریقہ پر دونوں سلسلوں کا پایا جانا بھی باطل ہے اور مذکورہ طریقہ پر دونوں سلسلوں کا پایا جانا ممکن ہوا تھا امور غیر متناہیہ کا مرتب شکل میں وجود ماننے کی وجہ سے۔ تو امور غیر متناہیہ کا بالفعل وجود بھی جس کا نام تسلسل ہے باطل ہو گیا۔

وهذا التطبيق انما يمكن فيما دخل تحت الوجود دون ما هو وهي محض فانه ينقطع بالقطاع الوهم فلا يرد النقص بمراتب العداد بان تطبق جملتان احدهما من الواحد لا الى نهايته، والثانية من الاثنين لا الى نهايته، ولا بمعلومات الله تعالى ومقدورات فان الاولى اكثر من الثانية مع لا تناهيتهما، وذالك لان معنى لا تناهي الاعداد والمعلومات والمقدورات انها لا تنتهي الى حد لا يتصور نوقرا آخر، لا بمعنى ان ما لا نهايته له، يدخل في الوجود، فانه محال۔

ترجمہ اور یہ تطبیق صرف ان چیزوں میں ممکن ہوگی، جو وجود خارجی کے اندر آجائیں نہ کہ ان چیزوں میں جو خالص وہمی ہیں اس لئے کہ وہ چیزیں وہم کے متناہی ہونے سے متناہی ہو جائیں گی۔ لہذا مراتب عدد کے ذریعہ (برہان تطبیق پر) نقص نہیں وارد ہوگا اس طرح سے کہ ایسے دو جہلوں کو باہم تطبیق دیا جائے جن میں سے ایک جملہ واحد سے شروع ہو کر غیر متناہی ہو۔ اور دوسرا اثنین سے شروع ہو کر غیر متناہی ہو، اور نہ ہی معلومات الہیہ اور مقدورات الہیہ کے ذریعہ نقص وارد ہوگا کہ اولیٰ زائد ہے ثانیہ کے باوجود یکہ دونوں غیر متناہی ہیں۔ اور یہ نقص کا نہ وارد ہونا اس لئے ہے کہ اعداد اور معلومات الہیہ اور مقدورات الہیہ کے غیر متناہی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ کسی حد پر پہنچ کر ختم نہیں ہوتے کہ اس کے اوپر دوسرا عدد یا معلوم یا مقدور کا تصور نہ کیا جاسکے۔ یہ مطلب نہیں کہ غیر متناہی اعداد یا معلومات اور مقدورات الہیہ وجود خارجی میں داخل ہیں۔ اس لئے کہ یہ تو محال ہے۔

تشریح یہ برہان تطبیق پر وارد ہونے والے ایک شبہ کا جواب ہے۔ شبہ یہ ہے کہ اعداد اور معلومات الہیہ اور مقدورات الہیہ کا غیر متناہی ہونا ایک جماعی مسئلہ ہے۔ لیکن اگر برہان تطبیق کو درست مان لیا جائے تو ان مذکورہ امور میں بھی برہان تطبیق جاری ہو سکے گی اور ان کا متناہی ہونا لازم آئے گا جو خلاف جماع ہے۔ اعداد میں برہان تطبیق جاری کرنے کی صورت یہ ہوگی کہ اعداد کا ایک غیر متناہی سلسلہ واحد سے فرض کیا جائے۔ اور ایک دوسرا غیر متناہی سلسلہ اثنین سے فرض کیا جائے۔ پھر دونوں سلسلوں میں اس طرح تطبیق دی جائے کہ سلسلہ ثانیہ کی پہلی اکائی کے

مقابلہ میں سلسلہ اولیٰ کی پہلی اکائی کو اور ثانیہ کی دوسری اکائی کے مقابلہ میں اولیٰ کی دوسری اکائی کو اور ثانیہ کی تیسری اکائی کے مقابلہ میں اولیٰ کی تیسری اکائی کو لایا جائے۔ علیٰ ہذا القیاس یہ عمل جاری رکھا جائے اس طرح :-

سلسلہ اولیٰ ۱ ۲ ۳ ۴ ۵ ۶ ۷ ۸ ۹ ۱۰
سلسلہ ثانیہ ۱ ۲ ۳ ۴ ۵ ۶ ۷ ۸ ۹ ۱۰

اب ہم پوچھتے ہیں کہ سلسلہ اولیٰ کی ہر اکائی کے مقابلہ میں ثانیہ کے اندر اکائی موجود ہے یا نہیں؟ اگر موجود ہے تو ناقص یعنی سلسلہ ثانیہ اور زائد یعنی سلسلہ اولیٰ کا برابر ہونا لازم آئے گا اور یہ خلاف مفروض ہے کیونکہ سلسلہ اولیٰ کو ہم نے جانب مبدا میں بقدر واحد زائد اور ثانیہ کو بقدر واحد کم فرض کیا تھا۔ اور اگر سلسلہ اولیٰ کی ہر اکائی کے مقابلہ میں سلسلہ ثانیہ میں اکائی موجود نہیں ہے تو ثانیہ کا متناہی ہونا لازم آئے گا اور اس کے متناہی ہونے سے سلسلہ اولیٰ کا بھی متناہی ہونا لازم آئے گا کیوں کہ وہ سلسلہ ثانیہ سے متناہی مقدار میں یعنی بقدر واحد زائد ہے اور جو کسی متناہی سے متناہی مقدار میں زائد ہو بھی متناہی ہوتا ہے۔ لہذا سلسلہ اولیٰ بھی متناہی ہو گیا۔

۱۰۲ اسی طرح معلومات الہیہ اور مقدرات الہیہ میں بھی برہان تطبیق جاری ہوگی اس لئے کہ معلومات الہیہ مقدرات الہیہ سے زائد ہیں کیونکہ باری تعالیٰ کی جتنی مقدرات ہیں وہ اس کو معلوم بھی ہیں۔ مگر اس کی جتنی معلومات ہیں وہ سب کے سب اس کی زیر قدرت نہیں۔ مثلاً اللہ تعالیٰ کو اپنی ذات معلوم ہے مگر مقدر نہیں ہے کیونکہ قدرت کا تعلق ضدین کے ساتھ ہوتا ہے یعنی کسی چیز پر قدرت حاصل ہونے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس کو جو بھی کر سکتا ہے اور معدوم بھی کر سکتا ہے۔ لہذا اللہ تعالیٰ کے اپنی ذات پر قادر ہونے کا یہ مطلب ہوگا کہ وہ اپنی ذات کو موجود بھی رکھ سکتا ہے اور معدوم بھی کر سکتا ہے۔ اس سے ذات باری کے عدم کا امکان لازم آتا ہے۔ حالانکہ ذات باری واجب الوجود ہے اس کا عدم محال ہے۔

معلوم ہوا کہ باری تعالیٰ کو اپنی ذات معلوم ہے مگر مقدر نہیں ہے اسی طرح محالات باری تعالیٰ کو معلوم ہیں مگر اس کا مقدر نہیں ہیں اور جب بعض چیزیں ایسی ہیں جو اللہ کو معلوم ہیں مگر اس کا مقدر نہیں تو ثابت ہو گیا کہ معلومات باری مقدرات باری سے زائد ہیں۔ اب تطبیق کی صورت یہ ہوگی کہ ایک سلسلہ ہم معلومات غیر متناہیہ کا فرض کرتے ہیں اور دوسرا سلسلہ مقدرات غیر متناہیہ کا فرض کرتے ہیں اور پوچھتے ہیں کہ سلسلہ اولے کے ہر معلوم کے مقابلہ میں سلسلہ ثانیہ میں کوئی مقدر موجود ہے یا نہیں۔ اگر ہے تو ناقص یعنی مقدرات اور زائد یعنی معلومات کا برابر ہونا لازم آئے گا اور اگر نہیں ہے تو سلسلہ ثانیہ یعنی مقدرات

کا متناہی ہونا لازم آئیگا اور چونکہ سلسلہ اولیٰ یعنی معلومات سلسلہ ثانیہ یعنی مقدمات متناہیہ سے متناہی مقدار میں زائد ہیں اور جو کسی متناہی سے متناہی مقدار میں زائد ہو وہ بھی متناہی ہوتا ہے اس لئے معلومات کا بھی متناہی ہونا لازم آئے گا۔ حاصل کلام یہ کہ اگر برہان تطبیق کو درست مان لیا جائے تو اعداد اور معلومات الہیہ اور مقدمات الہیہ کا متناہی ہونا لازم آئے گا اور یہ خلاف اجماع ہے۔ شارح نے اپنے قول "والتطبیق انما یجری فیما دخل تحت الوجود" سے اسی شبہ مذکورہ کا جواب دیا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ برہان تطبیق ان امور غیر متناہیہ میں جاری ہوگی جو بالفعل خارج میں موجود ہوں۔ امور دہمیہ اور امور اعتباریہ میں جاری نہیں ہوگی۔ کیونکہ قوت واسطہ متناہی ہونے کی وجہ سے امور غیر متناہیہ کا استحضار نہیں کر سکتی۔ لہذا جہاں وہم کا انقطاع ہوگا تطبیق بھی منقطع ہو جائے گی۔

اور جب یہ بات ہے تو برہان تطبیق پر مراتب اعداد اور معلومات الہیہ و مقدمات الہیہ کے ذریعہ اعتراض نہیں وارد کیا جاسکتا اس لئے کہ اعداد اور معلومات و مقدمات الہیہ کے غیر متناہی ہونے کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ وہ غیر متناہی شکل میں بالفعل موجود ہیں بلکہ ان کے غیر متناہی ہونے کا مطلب صرف اتنا ہے کہ وہ کسی ایسی حد پر پہنچ کر ختم نہیں ہو جاتے کہ اس کے اوپر مزید کا تصور نہ کیا جاسکے۔ یعنی جتنے افراد وجود خارجی میں آجائیں گے وہ تو متناہی ہوں گے اور اس سے اوپر مزید افراد افراد کے پائے جانے کا امکان ہوگا۔

قولہ: بیان تطبیق جملتان الخ یہ اعداد میں برہان تطبیق کے اجراء کی صورت ہے جس کو ہم اوپر مفصلاً لکھائے ہیں۔

قولہ: فان معلومات الخ یہ معلومات و مقدمات کے ذریعہ ورود نقض کی صورت ہے اس کو بھی ہم اوپر مفصلاً ذکر کر چکے ہیں۔

قولہ: لان معنی الخ یہ مراتب اعداد اور معلومات و مقدمات کے ذریعہ اعتراض وارد نہ ہونے کی دلیل ہے۔

الواحد یعنی ان صانع العالم واحد، ولا یمکن ان یصدق مفہوم واجب الوجود الاعلیٰ ذات واحدۃ والمشہور فی ذالک بین المتکلمین برہان التمانع المشار الیہ بقولہ تعالیٰ لو کان فیہما آلہۃ الا اللہ لفسدتا، وتقربۃ انہ لو امکن الہان لا مکن بینہما تمنع بان یرید احدهما حركۃ زید والآخر سکونہ، لان کلّ منہما فی نفسہ امر ممکن، وكذا تلحق الارادة بكل منہما فی نفسہ اذ لا تضاد بین ارادتین بل

بین المرادین، وچ امان يحصل الامران فیجتمع الضدان أولاً، فیلزم عجز
 احدهما، وهو امارۃ الحدوث والامکان لما فیہ من شائبۃ الاحتیاج، فالعدد
 مستلزم لامکان التمانع المستلزم للمحال، فیکون محالاً، هذا تفصیل ما یقال ان
 احدهما ان لم یقدر علی مخالفتہ الآخر لزم عجزہ، وان قدر لزم عجز الآخر۔
ترجمہ (صانع عالم وہ اللہ ہے) جو واحد ہے یعنی صانع عالم واحد ہے۔ اور یہ بات ناممکن ہے کہ
 واجب الوجود کا مفہوم ذات واحد کے علاوہ کسی پر صادق آئے اور شکلین کے درمیان
 سلسلے میں مشہور دلیل برہان تمانع ہے جس کی طرف باری تعالیٰ نے قول "لو کان فیہما اھلکالا اللہ
 لفسدتا" میں اشارہ ہے اور اس کی تقریر یہ ہے کہ اگر دو الٰہ ممکن ہوں تو ان کے درمیان تمانع باہم طور
 ممکن ہوگا کہ ایک زید کی حرکت کا ارادہ کرے اور دوسرا زید کے سکون کا۔ اس لئے کہ دونوں چیزوں میں
 سے ہر ایک فی نفسہ امر ممکن ہے۔ اور اسی طرح دونوں میں سے ہر ایک کے ساتھ ارادہ کا تعلق بھی فی نفسہ
 ممکن ہے کیونکہ دونوں ارادوں کے درمیان کوئی تضاد نہیں ہے بلکہ دونوں مرادوں کے درمیان تضاد
 ہے۔ اور اس وقت یا تو دونوں چیزیں حاصل ہونگی تو اجتماع ضدین لازم آئے گا۔ یا (دونوں) نہیں (حاصل
 ہوں گی بلکہ ایک ہی حاصل ہوگی) تو ایک صانع کا عاجز ہونا لازم آئے گا۔ اور عاجز ہونا حدوث و امکان کی
 علامت ہے کیونکہ اس میں احتیاج کا شائبہ ہے۔ پس تعدد مستلزم ہے اس امکان تمانع کو جو محال کو مستلزم
 ہے لہذا تعدد بھی محال ہوگا۔

یہ تفصیل ہے برہان تمانع کی، اس تقریر کی جو یوں بیان کی جاتی ہے کہ دونوں میں ایک اگر دوسرے
 کی مخالفت پر قادر نہیں ہوگا تو اس کا عاجز ہونا لازم آئے گا، اور اگر قادر ہوگا تو دوسرے کا عاجز ہونا
 لازم آئے گا۔

تشریح قولہ: الواحد۔ امام رازی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ باری تعالیٰ کے واحد ہونے کے
 دو معنی ہیں، ایک معنی تو یہ ہے کہ ان کی ذات امور کثیرہ کے اجتماع سے مرکب نہیں ہے اس
 اعتبار سے واحد کا لفظ بسیط کا مراد ہوا۔ دوسرے معنی یہ ہیں کہ عالم وجود میں کوئی بھی چیز نہیں
 جو واجب الوجود ہونے اور مبدء وجود اور تمام ممکنات کا صانع ہونے میں اس کا شریک اور ساجی ہو۔
 اور ملا علی قاریؒ نے مرقاۃ شرح مشکوٰۃ میں فرمایا ہے کہ اللہ کے واحد ہونے کے معنی یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ ذات
 کی ذات قابل تجزی نہیں ہے نہ صفات میں کوئی اس کا نظیر ہے نہ افعال میں کوئی اس کا شریک ہے۔
 اور شیخ ابوالحسن اشعریؒ نے منقول ہے کہ اللہ تعالیٰ عدد کے اعتبار سے واحد ہیں۔ شیخ کے اس

قول پر بعض لوگوں نے بڑے شد و مد سے تحیر کی ہے کہ اس سے تو باری تعالیٰ کو محدودیات میں داخل کرنا لازم آئے گا اور چونکہ ہر عدد متناہی ہے اور عدد کا متناہی ہونا محدود کے متناہی ہونے کو مستلزم ہے۔ اس بناء پر اللہ تعالیٰ کو واحد بالعدد کہنے سے اس کا متناہی ہونا لازم آئے گا۔ لیکن اس اعتراض میں کوئی جان نہیں ہے کیونکہ باری تعالیٰ کے غیر متناہی ہونے کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ اس کے لئے بے شمار کثرت ثابت ہے کیونکہ یہ تو صریح شرک ہے۔ ہاں یہ کہا جاسکتا ہے کہ باری تعالیٰ کو محدودیات میں داخل کرنا بے ادبی کے خالی نہیں۔ حتیٰ کہ ایک صحابی پر آپ نے محض اس بناء پر نکیر فرمائی تھی کہ انھوں نے رسول کے ساتھ اللہ تعالیٰ کو متبہتہ میں جمع کیا تھا۔ جیسا کہ مسلم اور ابوداؤد و نسائی میں حضرت عدی بن حاتم سے مروی ہے کہ ایک شخص نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس تقریر کی اور کہا: "من یطع اللہ ورسولہ فقد رشد ومن یعصہما فقد غوی" تو آپ نے فرمایا "یشس الخطیب انت قل ومن یعص اللہ ورسولہ یعنی من یعصہما کے بجائے من یعص اللہ ورسولہ کہو۔

اور اشعری کے کلام کی توجیہ یہ ہوگی کہ اشعری کا اللہ تعالیٰ کو واحد بالعدد کہنے کا مقصد یہ ہے کہ اللہ جزئی حقیقی ہیں واحد بالنوع یا واحد بالجنس نہیں ہیں جس کے تحت افراد کثیرہ ہوتے ہیں۔

قولہ یعنی ان صانع العالم الزمانی میں ماثن نے فرمایا تھا: "والمحدث للعالم هو اللہ صانع عالم اللہ ہے اور شارح نے اللہ کی تفسیر ذات واجب الوجود سے کی تھی تو اللہ کو واحد ہونے کے ساتھ کرنا ذات واجب الوجود کو واحد کے ساتھ متصف کرنا ہوا۔ اسی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے شارح فرماتا ہے ہیں فلا یکن ان یصدق مفہوم واجب الوجود الا علی ذات واحدة۔ اور جب صانع عالم اللہ ہے اور اللہ ذات واجب الوجود ہے اور ذات واجب الوجود واحد ہے تو معلوم ہوا کہ صانع عالم واحد ہے۔

قولہ: والمشتہور فی ذالک ان باری تعالیٰ کی وحدانیت پر قائم ہونے والے دلائل میں سے بعض تو وہ ہیں جو صانع عالم کے واحد ہونے پر دال ہیں۔ جیسے برہان تمانع ہے۔ اور بعض وہ ہیں جو واجب الوجود کے واحد ہونے پر دال ہیں۔ مثلاً متکلمین کی یہ دلیل کہ اگر دو واجب الوجود موجود ہوں تو دونوں صفت وجوب میں شریک ہونگے۔ لہذا کسی دوسرے جزء کے ذریعہ ایک دوسرے سے ممتاز ہونگے تو واجب کا ماہ الاشتراک اور ماہ الامتیاز سے مرکب ہونا لازم آئے گا۔ مرکب ہونا محتاج الی الاجزاء ہونے کو مستلزم ہونیکے سبب محال ہے لہذا دو واجب الوجود ہونا بھی محال ہے اور برہان تمانع کی طرف اشارہ باری تعالیٰ کے قول "لو کان فیہما آلہة الا اللہ لفسداتا" میں ہے جو قیاس استثنائی ہے۔ تالی کی نفیض کا استثناء کرنے سے نتیجہ مقدم کی نفیض ہوگا۔ شکل یوں بنے گی "لو کان فیہما آلہة الا اللہ (مقدم) لفسداتا" (تالی)

لکنہما لم تفسدا (نقیض تالی کا استثناء) فلم یکن فیہما آلہۃ الا اللہ (نتیجہ)

قولہ و تقریرہ۔ یہ برہان تمنع کا بیان ہے کہ اگر دو صانع ممکن ہوں تو ان دونوں کے درمیان تمنع اور ٹکراؤ ممکن ہوگا۔ مثلاً جس وقت ایک زید کی حرکت کا ارادہ کرے۔ دوسرے صانع کا زید کے سکون کا ارادہ کرنا ممکن ہوگا۔ اس لئے کہ زید ایک جسم ہے اور ہر جسم میں حرکت اور سکون دونوں ممکن ہیں۔ لہذا زید کی حرکت اور سکون میں ہر ایک اپنی ذات کے اعتبار سے یعنی مد مقابل سے صرف نظر کرتے ہوئے ممکن ہے تو جس صانع نے زید کی حرکت کا ارادہ کیا۔ اس نے بھی ممکن کا ارادہ کیا۔ اور جس نے سکون کا ارادہ کیا۔ اس نے بھی ممکن کا ارادہ کیا۔ اسی طرح ہر صانع کے ارادہ کا حرکت و سکون میں سے ہر ایک کے ساتھ تعلق بھی ممکن ہے۔ یعنی حرکت و سکون میں سے ہر ایک کا ارادہ کر سکتا ہے۔ کیونکہ دونوں ارادوں میں کوئی تضاد نہیں۔ کیونکہ ارادہ حرکت ایک صانع کا ہے اور ارادہ سکون دوسرے صانع کا ہے۔ تضاد تو اس وقت ہوتا ہے جب دونوں ارادوں کا محل ایک ہوتا۔ بایں معنی کہ ارادہ حرکت جس صانع نے کیا تھا ارادہ سکون بھی وہی صانع کرتا۔ ہاں تضاد دونوں مرادوں یعنی حرکت اور سکون میں ہے۔

حاصل کلام یہ کہ زید کی حرکت اور اس کا سکون دونوں ممکن ہیں اور صانعین میں سے ہر ایک کا زید کی حرکت اور سکون میں سے ہر ایک کا ارادہ کرنا بھی ممکن ہے تو ایک صانع کا زید کی حرکت کا اور دوسرے صانع کا زید کے سکون کا ارادہ کرنا بھی ممکن ہے۔ یہی تمنع اور ٹکراؤ ہے۔ اب احتمالات تین ہیں۔ پہلا احتمال یہ ہے کہ دونوں صانع کی مراد پوری ہو۔ یعنی زید حرکت بھی کرے اور ساکن بھی رہے۔ یہ اجتماع ضدین ہونگی وجہ سے محال ہے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ دونوں صانع میں سے کسی کی مراد پوری نہ ہو۔ یعنی زید نہ حرکت کرے نہ ساکن ہو۔ یہ ارتفاع ضدین ہونگی وجہ سے محال ہے۔ تیسری صورت یہ ہے کہ ایک کی مراد پوری ہو۔ دوسرے کی مراد پوری نہ ہو۔ تو جس کی مراد پوری نہ ہوگی وہ عاجز ہوا۔ اور عاجز ہونا چونکہ حادث اور ممکن ہونے کی علامت ہے۔ اور حادث و ممکن صانع عالم نہیں ہو سکتا۔ تو ایک ہی صانع ہوا۔ دو صانع ہونا باطل ہو گیا۔

قولہما ہذا تفصیل الخ یعنی برہان تمنع کی جو تقریر میں نے کی ہے وہ مفصل ہے۔ اور یہ تقریر مجمل اور مختصر ہے کہ اگر دو خدا ممکن ہوں تو ان میں سے ایک خدا دوسرے خدا کی مخالفت پر قادر ہوگا یا قادر نہیں ہوگا۔ اگر دوسرے کی مخالفت پر قادر نہ ہو تو عاجز ہوگا اور عاجز خدا نہیں ہو سکتا۔ اور اگر دوسرے کی مخالفت پر قادر ہو۔ بایں طور کہ دوسرا خدا جو کام کرنا چاہتا ہے اس کو نہ کرنے دے۔ تو دوسرا عاجز ہونے کی وجہ سے خدا نہیں ہو سکتا۔ لا محالہ ایک ہی خدا ہوگا۔

وَبِمَا ذَكَرْنَا مِنْهُ فَعَمَّا يُقَالُ أَنَّهُ يَجُوزُ أَنْ يَتَّفِقَا مِنْ غَيْرِ تَمَانُعٍ، وَأَنْ تَكُونَ الْمَمْلُوعَةُ
بِمَا خَالَفتْ غَيْرَ مَمْلُوعَةٍ لَا سَلْزَامَهَا الْمَحَالُ، وَأَنَّ يَمْتَنِعَ اجْتِمَاعُ الْإِرَادَتَيْنِ كَارَادَةِ
الوَاحِدِ حَرَكَةً زَيْدًا وَسُكُونًا مَعًا.

ترجمہ اور (برہان تمانع کی) اس تقریر سے جو ہم نے ذکر کی ہے وہ اشکالات دفع ہو جاتے ہیں جو یوں
بیان کئے جاتے ہیں کہ ہو سکتا ہے (دونوں اصانع) بغیر تمانع کے باہم اتفاق رکھیں یا ان
کے درمیان تمانع اور اختلاف محال کو مستلزم ہو سکی وجہ سے ناممکن ہو یا یہ کہ دونوں ارادوں کا اجتماع محال
ہو جیسے ایک ہی اصانع کا زید کی حرکت اور اس کے سکون کا ایک ساتھ ارادہ کرنا (محال ہے)

تشریح قولہ: وَبِمَا ذَكَرْنَا مِنْهُ یعنی برہان تمانع کی مذکورہ بالا تقریر سے مندرجہ ذیل اشکالات رفع
ہو جاتے ہیں، پہلا اشکال اس موقع پر یہ کیا جاتا ہے کہ ہو سکتا ہے دونوں اصانع ہر کام میں
اتفاق و اتحاد رکھیں تمانع اور ٹکراؤ کی صورت اختیار نہ کریں اور اس صورت میں دونوں کی مراد ایک ہوگی تو یہ
اجتماع ضدین لازم آئے گا نہ ارتفاع ضدین اور نہ دونوں میں سے کسی کا عاجز ہونا لازم آئے گا۔ یہ اشکال
تقریر مذکور میں شارح کے قول (لَا مَمْنَعٌ بَيْنَهُمَا تَمَانُعٌ) سے دفع ہو جاتا ہے۔ یعنی ہم نے تمانع کو ممکن
کہا ہے اور امکان اتفاق امکان تمانع کے منافی نہیں ہے۔ دوسرا اشکال یہ ہے کہ متعدد اصانع مانع کی
صورت میں ان کے درمیان تمانع کا امکان باس طور کہ مثلاً ایک زید کی حرکت کا ارادہ کرے اور دوسرا
زید کے سکون کا ارادہ کرے۔ ہم کو تسلیم نہیں۔ کیونکہ اس صورت میں خود مختارے بقول اجتماع ضدین یا ارتفاع
ضدین یا دونوں میں سے ایک اصانع کا عاجز ہونا لازم آئے گا جو محال ہے۔ اور جس سے محال لازم آئے گا
وہ بھی محال ہوتا ہے۔ لہذا تمانع محال ہے۔ یہ اشکال تقریر مذکور میں شارح کے قول (لَا مَمْنَعٌ بَيْنَهُمَا تَمَانُعٌ)
انفسہ امر ممکن ہے دفع ہو جاتا ہے۔ یعنی جب زید کا ایک جسم ہونے کے ناطے حرکت کرنا اور ساکن ہونا
دونوں ممکن ہے اسی طرح ہر صانع کا زید کی حرکت کا ارادہ کرنا ممکن ہے اور زید کے سکون کا ارادہ کرنا بھی ممکن
ہے۔ تو ایک صانع کا زید کی حرکت کا ارادہ کرنا اور دوسرے صانع کا زید کے سکون کا ارادہ کرنا ممکن ہوگا اور
یہی تمانع ہے۔ لہذا تمانع ممکن ہے۔ تیسرا اشکال یہ وارد ہوتا ہے کہ جس طرح ایک ہی شخص کا ایک ہی وقت میں زید
کی حرکت اور سکون دونوں کا ارادہ کرنا محال ہے۔ اسی طرح ہو سکتا ہے کہ تمانع کی مثال مذکور میں بھی دونوں ارادوں
یعنی ارادہ حرکت اور ارادہ سکون کا اجتماع محال ہو۔ یہ اشکال شارح کے قول (لَا تَضَادُ بَيْنَ الْإِرَادَتَيْنِ) سے دفع
ہو جاتا ہے یعنی دونوں ارادوں میں کوئی تضاد نہیں کہ ان کا اجتماع اجتماع ضدین ہو سکی وجہ سے محال ہو۔ اس لئے کہ دونوں
ارادوں کا محل ایک نہیں ہے بلکہ ارادہ حرکت کا محل ایک صانع ہے اور ارادہ سکون کا محل دوسرا صانع ہے۔ ان
تضاد اگر ہے تو دونوں کی مرادوں یعنی حرکت اور سکون کے درمیان ہے۔

وَلَعَلَّكُمْ تَعْلَمُونَ لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا حُجَّةٌ اقْنَاعِيَّةٌ، وَالْمَلَا زِمَةُ عَادٍ عَلَى مَا هُوَ اللَّائِقُ بِالْخَطَايَا، فَإِنَّ الْعَادَةَ جَارِيَةٌ بِوُجُودِ التَّمَانِعِ وَالتَّغَالِبِ عِنْدَ تَعَدُّدِ الْحَاكِمِ عَلَى مَا اشِيرَ إِلَيْهِ بِقَوْلِهِ تَعَالَى وَتَعْلَا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ

ترجمہ اور چاہئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد "لو کان فیہما آلہۃ الا اللہ لفسدتا" حجت اقناعیہ ہے اور (مقدم و تالی کے درمیان) تلازم عادی ہے جیسا کہ یہی دلائل خطابیہ کے مناسب ہے۔ کیونکہ متعدد حاکم ہونے کے وقت تمناع اور ایک دوسرے پر غلبہ حاصل کرنے کی کوشش ہونی کی عادت چلی آ رہی ہے جیسا کہ اس کی طرف اللہ تعالیٰ کے ارشاد "وعللا بعضهم علی بعض" میں اشارہ کیا گیا ہے۔

تشریح عبارت مذکورہ کو سمجھنے کے لئے یہ بات ذہن میں رکھئے کہ پیش نظر آیت کریمہ قیاس استثنائی ہے جس میں تالی کے بطلان کا استثناء کرنے سے مقدم کے بطلان کا نتیجہ نکلتا ہے۔ قیاس کی شکل لیا جاتی ہے۔ لو کان فیہما آلہۃ الا اللہ لفسدتا، لکن التالی باطل فالمدقم مثله، یعنی اگر متعدد الہ ہوتے تو زمین و آسمان میں فساد رونما ہوتا مگر تالی یعنی فساد کا رونما ہونا باطل اور مستغنی ہے پس مقدم یعنی تعدد الہ بھی باطل اور مستغنی ہے۔

اب مسئلہ یہ ہے کہ آیت مذکورہ تعدد الہ کے بطلان پر برہان قطعی ہے جو یقینی مقدمات سے مرکب ہوتا ہے۔ یا حجت اقناعی ہے جو مفید ظن ہوا کرتی ہے اور جس پر براہین کے سمجھنے کی صلاحیت نہ رکھنے والے لوگ قناعت کر لیتے ہیں تو بعض لوگوں نے آیت مذکورہ کو تعدد الہ کی نفی پر برہان قطعی قرار دیا ہے اور شارح اس کو حجت اقناعی قرار دے رہے ہیں۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ ان دونوں اقوال میں کوئی تعارض نہیں ہے کیونکہ آیت کا برہان قطعی ہونا بطریق اشارہ ثابت ہے۔ جیسا کہ شارح نے خود کہا ہے۔ والمشتہور فی ذلک بین المتکلمین برہان التمانع المشار الیه بقولہ لو کان فیہما آلہۃ الا اللہ لفسدتا۔ اور اپنے منطوق و عبارت کے اعتبار سے حجت اقناعی ہے۔ لہذا شارح پر آیت کے تعدد الہ کی نفی پر برہان قطعی ہونے سے انکار کرنے کا الزام عائد نہیں کیا جاسکتا۔

قولہ: والملازمة عادیۃ۔ یہ آیت مذکورہ کے حجت اقناعی ہونے کی دلیل ہے۔ حال اس کا یہ ہے کہ آیت کے اندر مقدم یعنی تعدد الہ اور تالی یعنی فساد کے درمیان تلازم قطعی نہیں جس کی بناء پر آیت کو تعدد الہ کی نفی پر حجت قطعیہ قرار دیا جائے۔ بلکہ یہ تلازم اس عادت پر مبنی ہے جو بشر حکام کے تعدد کی صورت میں دیکھنے میں آئی ہے کہ جہاں وہ ایک سے دو ہوئے تو عادیۃً ان میں باہمی اکھاڑ بچھاڑ اور ہر ایک کے دوسرے پر غلبہ حاصل کرنے کی کوشش میں مشغول ہونے کے سبب وہاں فساد اور

بدنظمی پیدا ہوئی۔ گویا تعدد حکام اور فساد کے درمیان عادتاً تلازم ہوتا ہے اسی طرح تعدد آلہ اور فساد کے درمیان تلازم ہوتا ہے۔ مگر یہ تلازم قطعی نہیں ہے کیونکہ خلاف عادت کا امکان ہے اس لئے ایسا ہو سکتا ہے کہ متعدد آلہ ہوں۔ اور ان میں بشر حکام میں جاری عادت کے برخلاف اتفاق ہونے کے سبب فساد اور بدنظمی نہ ہو۔ پس جب تعدد آلہ اور فساد کے درمیان تلازم قطعی نہیں بلکہ معنی برعادت ہونے کے سبب ظنی ہے تو آیت مذکورہ تعدد آلہ کی نفی پر حجت قطعی نہیں ہوگی بلکہ حجت اقناعی ہو کر مفید ظن ہوگی۔

قولہ: علی ما هو اللائق بالخطابیات۔ خطابیات سے مراد وہ دلائل ہیں جن سے غالب گمان اس بات کا ہوتا ہے کہ مخاطب ہمارے مدعی کو تسلیم کر لے گا۔ اور قیاس خطابی اس قیاس کو کہتے ہیں جو ایسے مقدمات سے مرکب ہو جو ظاہری لحاظ سے عامۃ الناس کے نزدیک مسلم ہوں۔ اسی بناء پر قیاس خطابی عامۃ الناس کے حق میں بہ نسبت برہان کے زیادہ نفع بخش ہے۔ کیونکہ اس کے مقدمات عامۃ الناس کے نزدیک مقبول اور مانوس ہوتے ہیں جمہور کے طعن کے خوف سے کوئی ان مقدمات کے انکار کی ہمت نہیں کر سکتا۔ اس قیاس کو قیاس خطابی کہنے کی وجہ یہ ہے کہ خطباء اور مقررین اپنے خطبوں اور تقریروں میں اس قیاس سے استدلال کرتے ہیں۔ کیونکہ مقصود عام سے اپنے مدعی کو تسلیم کرانا ہوتا ہے۔ اور یہ مقصد ایسے مقدمات سے بہ آسانی پورا ہوتا ہے جو لوگوں کے ذہنوں میں راسخ ہوں۔

قولہ: علی ما اشیر الیہ فی آیۃ اس طرح ہے۔ ما اتخذ اللہ من ذلک وما کان معہ من الہ۔ اذاً لذهب کل الہ بما خلق، ولعل بعضہم علی بعض۔

آیت کا ترجمہ یہ ہے۔ نہ تو اللہ نے کسی کو اپنی اولاد بنائی اور نہ اس کے ساتھ کوئی الہ ہے۔ اس وقت تو ہر الہ اپنی بنائی ہوئی چیز کو لے جاتا اور ایک دوسرے پر چڑھ دوڑتا۔

وَالْاَن اَرِیْدُ الْفَسَادَ بِالْفَعْلِ اِیْ خُرُوجِهِمَا عَنْ هَذَا النِّظَامِ الْمَشَاهِدِ فَمَجْرَدُ التَّعْدُّدِ لَا یَسْتَلْزِمُهُ لِحُجُوزِ الْاِتِّفَاقِ عَلٰی هَذَا النِّظَامِ وَاِنْ اَرِیْدُ اَمَّا الْفَسَادُ فَلَا دَلِیْلَ عَلٰی اِنْتِفَاؤِهِ بِلِ النِّصْرَةِ شَاهِدًا بِطَعْنِ السُّمُوتِ وَرَفْعِ هَذَا النِّظَامِ، فِیْکُونُ مُمْکِنًا لَا مُحَالَةً۔

ترجمہ: ورنہ اگر (فساد سے) فساد بالفعل یعنی (زمین و آسمان) دونوں کا اس موجودہ نظام سے نکل جانا مراد ہو تو اس نظام پر اتفاق ممکن ہونے کی وجہ سے محض تعدد اس کو مستلزم نہیں ہے اور اگر امکان فساد مراد ہے تو اس کے منافی ہونے پر کوئی دلیل نہیں بلکہ نصوص آسمانوں کے لپیٹ دئے جائے اور اس نظام کے ختم کر دئے جائیں کی شہادت دیتے ہیں پس وہ لامحالہ ممکن ہوگا۔

تشریح: حاصل عبارت یہ ہے کہ اگر ہم آیت مذکورہ کو تعدد آلہ کی نفی پر حجت اقناعیہ اور مقدم و تالی

کے درمیان تلازم عادی نہ مانیں بلکہ اسے حجت قطعیہ اور مقدم تالی کے درمیان تلازم قطعی قرار دیں تو دلیل تام نہیں ہوگی۔ کیونکہ دلیل کے تام ہونے کے لئے دو باتیں ضروری ہیں۔ ایک تو مقدم تعدد الہ اور تالی فساد کے درمیان تلازم قطعی ہونا۔ دوسرے تالی یعنی فساد کا باطل ہونا تاکہ اس کا استثناء کرنے سے مقدم یعنی تعدد الہ کے بطلان کا نتیجہ نکلے۔ اور یہاں یہ دونوں باتیں موجود نہیں ہیں کیونکہ جانب تالی یعنی اللہ تعالیٰ کے ارشاد (لَفْسَدَاتَا) میں فساد سے یا تو فساد بالفعل یعنی وقوع فساد مراد ہوگا یا امکان فساد مراد ہوگا۔ اگر وقوع فساد مراد ہے تو دلیل کے تام ہونے کی پہلی شرط یعنی مقدم و تالی کے درمیان قطعی طور پر تلازم نہیں پایا گیا کیونکہ محض تعدد الہ کا جب تک ان آلہ کے درمیان مانع نہ ہو۔ فساد کو مستلزم ہونا قطعی اور یقینی نہیں ہے اس لئے کہ ان متعدد آلہ کا زمین و آسمان کے اس موجودہ نظام پر اتفاق ممکن ہے اور اگر فساد سے امکان فساد مراد ہے تو مقدم تعدد الہ اور تالی فساد کے درمیان تلازم مسلم ہے۔ مگر دلیل کے تام ہونے کی دوسری شرط یعنی تالی کا باطل ہونا متحقق نہیں کہ آپ یہ کہہ سکیں کہ اگر تعدد الہ ہو تو فساد ممکن ہوتا لیکن فساد کا ممکن ہونا باطل ہے۔ لہذا تعدد الہ بھی باطل ہے اس لئے کہ نصوص آسمانوں کے لپیٹ دئے جانے اور اس موجودہ نظام کے ختم کر دئے جانے کی شہادت دے رہے ہیں جیسا کہ ارشاد ہے: یوم نطوی السماء کطی السجل للکتاب اسی طرح ارشاد ہے: واذا الکواکب انشثرت اور والسموات مطویات اور اذا السماء انشثت اور اذا الشمس کورت وغیر ذلک تو دیکھئے ان نصوص میں آسمانوں کے لپیٹ دئے جانے اور ان کے پھٹ جانے، ستاروں کے جھڑنے، آفتاب کے بے نور ہو جانے کی خبر دی گئی۔ یہ سب فساد نہیں تو اور کیا ہے۔ لہذا امکان فساد کو باطل کہہ کر تعدد الہ کے بطلان کا نتیجہ نکالنا درست نہیں۔

قولہ: ای خروجہما الخ یعنی فساد سے وقوع فساد اور زمین و آسمان کے موجودہ نظام کا ختم ہو جانا مراد ہو۔

قولہ: فلا دلیل علی انتفاء الخ اور جب: مکان فساد کے منتفی ہونے پر جو کہ نقیض تالی ہے کوئی دلیل نہیں بلکہ نصوص سے وقوع فساد ثابت ہے۔ تو اس نقیض تالی کا استثناء کرتے ہوئے لکنہما لم یفسدا بمعنی لم یکن فسادہما کہنا اور اس سے نقیض مقدم "فلم تکن فیہما آلہۃ الا اللہ" نتیجہ نکالنا درست نہیں۔

لا ینال الملازمة قطعیۃ، والمراد بفسادہما عدم تکنہما بمعنی انه لو فرض صانعاً لامکن بینہما مانع فی الافعال کلہا فلم یکن احدهما صانعاً فلم یوجد مصنوع' لانا نقول امکان التمانع لا یتلزم الا عدم تعدد الصانع، وهو یرتبط یتلزم انتفاء

المصنوع، علیٰ انه یرد منع الملازمة ان یرید عدم التكون بالفعل، ومنع انتفاء
اللازم ان یرید بالامكان،

ترجمہ | یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ تلازم قطعی ہے اور زمین و آسمان کے فساد سے مراد ان کا مکون
اور موجود نہ ہونا ہے۔ بایں معنی کہ اگر دو صانع بالفرض موجود ہوتے تو ان کے درمیان تمام
کاموں میں تمانع ممکن ہوتا۔ اس صورت میں ان دونوں میں سے کوئی بھی صانع نہ ہوتا اور کسی مصنوع کا وجود نہ
ہوتا اس لئے کہ ہم کہیں گے کہ امکان تمانع صرف متعدد صانع نہ ہونے کو مستلزم ہے اور وہ کسی مصنوع
کے نہ پائے جانے کو مستلزم نہیں ہے۔ علاوہ اس کے اگر عدم تکون بالفعل مراد ہے تو تلازم کا تسلیم نہ ہونا،
اور اگر عدم تکون بالامکان مراد ہے تو انتفاء لازم کا تسلیم نہ ہونا وارد ہوتا ہے۔

تشریح | اوپر شارح علیہ الرحمہ نے ذیل فان یرید سے آیت مذکورہ کو حجت اتناعیہ اور مقدم دہائی
کے درمیان تلازم عادی نہ ماننے کی صورت میں فساد کو فساد بالفعل اور امکان فساد کے درمیان
منحصر کر کے دلیل کو غیر تام قرار دیا تھا۔ اس پر ایک معارضہ وارد ہوتا ہے۔ لایقال سے شارح نے اسی معارضہ کو
نقل کر کے لانا نقول سے اس کا جواب دیا ہے۔ چاہل معارضہ یہ ہے کہ فساد کو فساد بالفعل اور امکان فساد کے
درمیان منحصر کرنا صحیح نہیں، بلکہ ایک تیسرے معنی کا احتمال ہے اور وہ تیسرا معنی عدم تکون ہے اور آیت کا مطلب
یہ ہے کہ اگر متعدد آلہ ہوتے تو زمین و آسمان کا فساد ہوتا یعنی ان کا کون اور وجود نہ ہوتا۔ لیکن لازم اور تالی یعنی زمین
و آسمان کا مکون اور موجود نہ ہونا باطل ہے پس اسی طرح ملزوم اور مقدم یعنی تعدد آلہ بھی باطل ہے۔
اس صورت میں آیت مذکورہ تعدد آلہ کی نفی پر حجت قطعیہ ہوگی اور مقدم تعدد آلہ اور تالی فساد بمعنی عدم تکون
کے درمیان تلازم قطعی ہوگا۔

قولہ: بمعنی انه الخ یہ تعدد آلہ اور فساد بمعنی عدم تکون کے درمیان تلازم کا بیان ہے جس کا حاصل یہ
ہے کہ اگر دو صانع ہوتے تو ان کے درمیان تمام اشیاء کے ایجاد میں تمانع ممکن ہوتا۔ بایں طور کہ ان میں سے کوئی بھی کسی
چیز کو بنانے اور موجود کرنے کا ارادہ کرتا تو دوسرا اس کو روک دیتا۔ اس صورت میں دونوں میں سے کوئی بھی کسی چیز
کا صانع نہ ہوتا اور جب کوئی صانع نہ ہوتا تو کسی بھی مصنوع اور مخلوق کا کوئی بھی وجود نہ ہوتا تو گو یا تعدد صانع قطعی
طور پر امکان تمانع کو مستلزم ہے اور امکان تمانع انتفاء مصنوع یعنی کسی بھی مصنوع اور مخلوق کے مکون اور موجود نہ
ہونے کو مستلزم ہے۔ لہذا تعدد صانع قطعی طور پر کسی بھی مصنوع کے نہ پائے جانے کو مستلزم ہے۔ پس تعدد آلہ اور فساد
بمعنی عدم تکون کے درمیان تلازم قطعی ثابت ہو گیا۔

قولہ: لانا نقول الخ یہ معارضہ مذکورہ کا جواب ہے۔ چاہل جواب یہ ہے کہ تمہارا قول "و فرض

صانعان لامکن بینہما تمانع " درست ہے اور تعددِ صانع کا امکان تمانع کو مستلزم ہونا مسلم ہے۔ مگر امکانِ تمانع جو کہ تالی اور لازم ہے بوجہ محال ہونے کے صرف اپنے مقدم اور ملزوم یعنی تعددِ صانع کے محال اور معدوم ہونے کو مستلزم ہے۔ انتفاءِ مصنوع یعنی کسی بھی مخلوق اور مصنوع کے نہ پائے جانے کو مستلزم نہیں ہے کیونکہ انتفاءِ مصنوع کے لئے وقوعِ تمانع ضروری ہے جبکہ تعددِ صانع کی صورت میں امکانِ تمانع لازم آتا ہے۔ جو وقوعِ تمانع کو مستلزم نہیں ہے۔ کیونکہ ہر ممکن کا واقع ہونا ضروری نہیں۔

قولہ: وھوالذہ ضمیر کے مرجع میں ایک احتمال تو یہ ہے کہ امکانِ تمانع ہو۔ اور مطلب یہ ہو کہ امکانِ تمانع انتفاءِ مصنوع کو مستلزم نہیں کیونکہ ہو سکتا ہے کہ تمانع ممکن ہونے کے باوجود واقع نہ ہو بلکہ صانعین کا اتفاق ہو جائے دوسرا احتمال یہ ہے کہ ضمیر کا مرجع عدمِ تعددِ صانع ہو۔ اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ عدمِ تعددِ صانع انتفاءِ مصنوع کو مستلزم نہیں۔ کیونکہ ایک صانع سے مصنوع کا وجود ہو سکتا ہے۔

قولہ: علی انہ یوردانہ یہ معارضہ مذکورہ میں فساد سے عدمِ تکون مراد لینے پر اعتراض ہے۔ حاصل یہ ہے کہ آیت کریمہ تعددِ آلہ کی نفی پر حجت قطعیہ نہیں ہوگی اور فساد سے عدمِ تکون مراد لینے کی صورت میں دلیل تام نہیں ہوگی کیونکہ دلیل کے تام ہونے کے لئے ایک تو یہ ضروری ہے کہ مقدم تعددِ آلہ اور تالی فساد بمعنی عدمِ تکون کے درمیان تلازم قطعی ہو۔ دوسرے یہ کہ لازم اور تالی یعنی فساد بمعنی عدمِ تکون متفق ہوتا کہ اس کا استثناء کرنے سے لزوم اور مقدم یعنی تعددِ آلہ کے متفق ہونے کا نتیجہ نکلے۔ اور یہاں یہ دونوں شرطیں نہیں پائی جاتیں۔ کیونکہ اگر فساد سے عدمِ تکون بالفعل مراد ہے اور آیت کا مطلب یہ ہے کہ اگر متعدد آلہ ہوتے تو زمین و آسمان باہم تعلق فاسد ہوتے کہ وہ بالفعل مکون اور موجود نہ ہوتے تو اس صورت میں مقدم تعددِ آلہ اور فساد بالمعنی المذكور کے درمیان تلازم تسلیم نہیں کیونکہ محض تعددِ آلہ بغیر وقوعِ تمانع کے فساد بالمعنی المذكور کو مستلزم نہیں کیونکہ تعدد کی صورت میں اگرچہ تمانع ممکن ہے مگر امکانِ تمانع امکانِ اتفاق کے منافی نہیں اور جب اتفاق ممکن ہے تو فساد بالمعنی المذكور لازم نہیں آئے گا۔ اور اگر فساد سے عدمِ تکون بالامکان مراد ہے۔ اور آیت کا مطلب یہ ہے کہ اگر متعدد آلہ ہوتے تو زمین و آسمان کا فساد بمعنی مکون اور موجود نہ ہونا ممکن ہوتا۔ تو اس صورت میں تلازم تسلیم ہے مگر لازم یعنی عدمِ تکون کے امکان کا متفق ہونا تسلیم نہیں کہ اس کا استثناء کرتے ہوئے آپ کہیں "لکنھما لم یفسدا بمعنی لم یکن عدم تکتونھما" کیونکہ جیسا کہ عرض کیا گیا کہ نصوص سے زمین و آسمان کے عدمِ امکان ہی نہیں بلکہ وقوعِ ثابت ہے۔ الغرض فساد سے عدمِ تکون مراد لینے کی صورت میں دلیل تام نہیں ہوگی۔

زان قيل مقتضى كلمة لو انتفاء الثاني في الماضي بسبب انتفاء الاول فلا يفيد الا الدلالة على ان انتفاء الفساد في الزمان الماضي بسبب انتفاء التعداد، قلنا نعم هذا بحسب اصل اللغة لكن قد يستعمل للاستدلال بانتفاء الجزاء على انتفاء الشرط من غير دلالة على تعيب زمان كما في قولنا لو كان العالم قد يما كان غير متغير، والآية من هذا القبيل، وقد يشبهه على بعض الاذهان، احدا لا يستعملين بآخر فيقع الخطأ.

ترجمہ پھر اگر اعتراض کیا جائے کہ حرف لو کا مقتضی اول (شرط) کے نہ پائے جانے کے سبب ثانی (جزاء) کا زمانہ ماضی میں نہ پایا جاتا ہے۔ پس تو نہیں دلالت کرتا ہے مگر اس بات پر کہ زمانہ ماضی میں فساد کا نہ پایا جاتا تعدد کے نہ پائے جانے کے سبب ہے۔ ہم کہیں گے ہاں! یہ اصل لغت کے اعتبار سے ہے لیکن بعض دفعہ انتفاء جزاء سے انتفاء شرط پر استدلال کرنے کے لئے بھی استعمال ہوتا ہے کسی زمانہ کی تعیین و تخصیص کے بغیر جیسا کہ ہمارے قول لو کان العالم قد یما کان غیر متغیر میں۔ اور آیت اسی قبیل سے ہے اور بعض دفعہ بعض لوگوں کو ایک استعمال کا دوسرے سے اشتباہ ہو جاتا ہے جس سے گڑبڑی واقع ہوتی ہے۔

تشریح ۱۰۸

حاجل اعتراض یہ ہے کہ آیت "لو کان فیہما آلہۃ" میں تو حرف شرط ہے جو نحو یوں کے مطابق اول یعنی شرط کے نہ پائے جانے کے سبب زمانہ ماضی میں ثانی یعنی جزاء کے نہ پائے جانے پر دلالت کرتا ہے۔ جیسے کوئی کہے دو جتنی لا کر تمک، اگر تو میرے پاس آتا تو میں تیرا اکرام کرتا۔ اس کا صاف مطلب یہی ہوا کہ تمھاری آمد نہ ہونے کے سبب میری طرف سے ماضی میں تمھارا اکرام نہیں ہوا۔ اس لحاظ سے آیت لو کان فیہما آلہۃ کا معنی یہ ہوا کہ اگر متعدد آلہ ہوتے تو فساد ہوتا مگر متعدد آلہ نہیں تھے جس کے سبب فساد نہیں ہوا۔ تو آیت میں حرف کو تعدد آلہ کے منقنی ہونے کے سبب ماضی میں فساد کے منقنی ہونے پر دلالت کرتا ہے۔ لہذا انتفاء فساد پر انتفاء تعدد دلیل ہوا۔ خود انتفاء تعدد پر کوئی دلیل نہیں جبکہ مقصود تعدد آلہ کی نفی پر دلیل قائم کرنا ہے۔ گویا اعتراض کے دو جز ہیں ایک یہ کہ لو انتفاء اول کے سبب انتفاء ثانی پر دلالت کرتا ہے۔ دوسرے یہ کہ ماضی میں ثانی کے منقنی ہونے پر دلالت کرتا ہے جواب میں اعتراض کے ان دونوں اجزاء کو ملحوظ رکھا گیا ہے۔ حاجل جواب یہ ہے کہ یہ تسلیم ہے کہ حرف کو کا اصلی اور وضعی معنی وہی ہے جو آپ نے ذکر کیا۔ لیکن بعض دفعہ اس کے برعکس انتفاء ثانی کے سبب انتفاء اول پر دلالت کرتا ہے۔ در اں حالیکہ اول کا انتفاء کسی خاص زمانہ کے ساتھ مقید نہیں ہوتا۔ مثلاً ہمارا قول "لو کان العالم قد یما کان غیر متغیر" ہے اگر عالم قدیم ہوتا تو غیر متغیر ہوتا۔ اس کا صاف مطلب یہ ہے کہ وہ غیر متغیر نہیں بلکہ متغیر ہے اس سے معلوم

ہو کہ وہ قدیم نہیں ہے تو دیکھئے اس مثال میں ثانی یعنی غیر متغیر ہونے کی نفی کو دلیل بنایا گیا ہے اول یعنی قدیم ہونے کی نفی پر اسی طرح آیت میں حرفِ دو انتفاء ثانی سے انتفاء اول پر استدلال کرنے کے لئے ہے۔ اور آیت کا معنی ہے اگر متعدد آکر ہوتے تو فساد ہوتا لیکن فساد نہیں ہوا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ متعدد آکر نہیں ہیں۔

حاصل جواب یہ کہ اصلی معنی اور ہے اور معنی مستعمل فیہ اور ہے اس فرق کے معلوم نہ ہونے کی وجہ سے بعض لوگوں کو دھوکا ہو جاتا ہے۔

القدیم هذا التصريح بما علم التزاماً اذا الواجب لا يكون إلا قديماً اي لا ابتداء لوجوده اذ لو كان حادثاً مسبوقاً بالعدم لكان وجوده من غير ضرورة، حتى وقع في كلام بعضهم ان الواجب والقدیم مترادفان لكنه ليس بمستقيم للقطع بتغاير المفهومين، وانما الكلام في التساوي بحسب الصداق، فإن بعضهم على ان القدیم اعم من الواجب لصداقهما على صفات الواجب بخلاف الواجب، فانه لا يصدق عليها، ولا استحالة في تعدد الصفات القدیمة، وانما المستحيل تعدد الذات القدیمة.

ترجمہ (محدث عالم) قدیم ہے یہ صراحت ہے اس بات کی جو اس سے پہلے التزامی طور پر معلوم ہو چکی ہے کیونکہ واجب قدیم ہی ہوگا۔ یعنی اس کے وجود کی کوئی ابتداء نہیں ہوگی۔ کیونکہ اگر وہ حادث یعنی مسبوق بالعدم ہوتا تو یقیناً اس کا وجود غیر سے (مستفاد) ہوتا۔ یہاں تک کہ بعض مشائخ کے کلام میں یہ (مذکور) ہے کہ واجب اور قدیم مترادف ہیں۔ لیکن یہ درست نہیں ہے۔ دونوں کے مفہوم میں تغائر یقینی ہونے کی وجہ سے۔ اور کلام صرف مصداق کے اعتبار سے (دونوں کی) تساوی کے بارے میں ہے۔ اس لئے کہ بعض لوگوں کا مذہب یہ ہے کہ قدیم بوجہ صفات واجب پر صادق آنے کے عام ہے۔ برخلاف واجب کے کہ وہ صفات پر صادق نہیں آتا اور صفات قدیمہ کے متعدد ہونے میں کوئی استحالة نہیں۔ محال تو صرف ذوات قدیمہ کا متعدد ہونا ہے۔

تشریح قولہ: هذا التصريح الخ اس سے قبل شارح علیہ الرحمۃ مصنف کے قول ((والمحدث للعالم هو الله)) میں لفظ اللہ کی تفسیر ذات واجب الوجود سے کر چکے ہیں۔ لہذا واجب الوجود لفظ

”اللہ“ کا موضوع نہ ہوا۔ اور چونکہ واجب الوجود اس کو کہتے ہیں جس کا وجود اپنا ذاتی ہو۔ غیر کے ایجاد کا نتیجہ نہ ہو۔ اس بناء پر اس کے لئے لازم ہے کہ اس کے وجود کی کوئی ابتداء نہ ہو۔ کہ اس سے پہلے وہ معدوم ہو۔ ورنہ پھر

مسبوق بالعدم ہونے کے سبب وہ حادث ہوگا۔ ایسی صورت میں اس کا وجود ذاتی نہیں ہوگا بلکہ ایجاد غیر کا نتیجہ ہوگا۔ اور جب واجب الوجود کے لئے لازم ہے کہ اس کے وجود کی کوئی ابتداء نہ ہو۔ اور جس کے وجود کی ابتداء نہ ہو وہ قدیم ہے اس سے معلوم ہوا کہ واجب الوجود جو کہ لفظ اللہ کا موضوع نہ ہے۔ اس کے لئے

قدیم ہونا لازم ہے۔ لہذا مصنفؒ کے قول ”والمحدث للعالم هو الله“ میں لفظ اللہ کی دلالت اپنے موضوع لہ ذات واجب الوجود پر مطابقتی ہوئی۔ اور لازم موضوع لہ یعنی قدیم پر التزامی ہوئی۔ پھر جب مصنفؒ نے ”القدیم“ لفظ اللہ کی صفت کے طور پر ذکر کیا تو گویا جوابات اس سے پہلے لفظ اللہ سے التزاماً معلوم ہوئی تھی۔ اس کی صراحت ہو گئی۔

قولہ: اذا الواجب لا یكون الخ یہ لفظ اللہ سے قدیم کے التزاماً معلوم ہونے کی دلیل ہے حال یہ ہے کہ لفظ ”اللہ“ کے موضوع لہ یعنی واجب الوجود کے لئے قدیم ہونا لازم ہے اور لفظ سے اس کے لازم موضوع کا علم التزامی ہوتا ہے۔ اس بناء پر لفظ ”اللہ“ سے قدیم ہونے کا علم التزامی ہے۔

قولہ: ای لا ابتداء لوجودہ الخ یہ قدیم کی تفسیر ہے جس کو دوسرے لفظوں میں یوں بھی کہا جاتا ہے کہ قدیم وہ ہے جو مسبوق بالعدم نہ ہو۔

قولہ: اذ لو كان حادثا الخ یہ لفظ اللہ کے موضوع لہ ذات واجب الوجود کے لئے قدیم ہونا لازم ہونے کی دلیل ہے کہ اگر واجب الوجود بجائے قدیم ہونے کے حادث بمعنی مسبوق بالعدم ہو۔ یعنی اس کے وجود کی کوئی ابتداء ہو جس سے پہلے وہ معدوم ہو تو ایسی صورت میں وہ واجب الوجود نہیں رہے گا۔ کیونکہ معدوم کا وجود ذاتی نہیں ہوتا، بلکہ ایجاد غیر کا نتیجہ ہوتا ہے۔ جبکہ واجب الوجود کا وجود ذاتی ہوتا ہے۔

قولہ: مسبوق بالعدم الخ یہ حادث کی تفسیر ہے۔ اس تفسیر سے اس بات پر متنبہ کرنا مقصود ہے کہ حادث سے فلاسفہ کی اصطلاح مراد نہیں ہے کیونکہ فلاسفہ کے نزدیک حادث سے مراد وہ چیز ہے جو اپنے وجود میں غیر کا محتاج ہو۔ اگرچہ وہ مسبوق بالعدم نہ ہو۔ جیسے عالم ان کے نزدیک حادث بایں معنی ہے کہ وہ اپنے وجود میں باری تعالیٰ کا محتاج ہے مگر مسبوق بالعدم نہیں ہے اس بناء پر قدیم بالزمان ہے۔

قولہ: حتی وقع فی کلام بعضهم الخ یہ شارح کے قول اذا الواجب لا یكون الا قدیماً کی غایت ہے۔ یعنی واجب کے لئے قدیم ہونے کا لزوم اتنا قوی ہے کہ بعض لوگ ان دونوں کو ایک ہی چیز سمجھ کر مترادف کہہ بیٹھے، اگرچہ ان کا یہ قول درست نہیں ہے۔ کیونکہ دونوں لفظوں کے درمیان مترادف کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ دونوں کا ایک ہی مفہوم ہے اور یہاں واجب اور قدیم کا مفہوم ایک نہیں بلکہ ایک دوسرے سے متغائر اور مختلف ہے۔ کیونکہ واجب کا مفہوم تو یہ ہے کہ اس کا وجود ذاتی ہے۔ ایجاد غیر کا نتیجہ نہیں ہے اور قدیم کا مفہوم یہ ہے کہ وہ مسبوق بالعدم نہیں۔ یعنی اس کے وجود کی کوئی ابتداء نہیں۔

قولہ: وانما الکلام الخ جب مترادف کے قول کی تردید کر چکے تو اب کہتے ہیں کہ بحث صرف تساوی فی الصدق کے بارے میں ہے کہ واجب اور قدیم کے درمیان مصداق کے اعتبار سے تساوی ہے یا نہیں؟

دو چیزوں کے درمیان تساوی کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ان دونوں میں سے ایک جن چیزوں پر صادق آئے دوسری بھی ان پر صادق آئے۔ اگرچہ مفہوم لغوی ان کا ایک دوسرے سے مختلف ہو، مثلاً انسان اور ناطق، کہ مفہوم لغوی ان دونوں کا مختلف ہونے کے باوجود مصداق کے اعتبار سے دونوں متحد ہیں۔ جن افراد پر انسان صادق آتا ہے۔ ان ہی افراد پر ناطق بھی صادق آتا ہے۔

۱۰۹ قولہ: فان بعضهم ذهبوا الخ یہاں سے شارح علیہ الرحمہ واجب اور قدیم کے درمیان نسبت کے بارے میں مشائخ کا اختلاف بیان فرما رہے ہیں۔ بعض سے یہاں جمہور مراد ہیں۔ جمہور کا مذہب یہ ہے کہ واجب اور قدیم کے درمیان عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے۔ بایں طور کہ قدیم عام ہے کیونکہ وہ جس طرح ذات واجب پر صادق ہے صفات واجب پر بھی صادق ہے یعنی واجب تعالیٰ کی ذات اور صفات دونوں قدیم ہیں برخلاف واجب کے کہ وہ صرف ذات واجب یعنی باری تعالیٰ پر صادق ہے اس کی صفات پر صادق نہیں۔ کیونکہ اگر ذات کی طرح صفات باری بھی واجب ہوں تو تعدد وجباء لازم آئے گا جو توحید کے منافی ہے۔ کیونکہ توحید کا مطلب یہ ہے کہ واجب الوجود صرف ایک ہے۔

ولا استحالة في تعدد الصفات القدیمة الخ یہ ایک سوال بمقدور کا جواب ہے۔ وہ یہ کہ اگر واجب کا اطلاق صفات باری پر اس لئے درست نہیں ہے کہ تعدد وجباء لازم آئے گا جو توحید کے منافی ہے تو پھر قدیم کا بھی صفات باری پر اطلاق نہ ہونا چاہیے ورنہ تعدد قدیماء لازم آئے گا جو توحید کے منافی ہے۔

حاصل جواب یہ ہے کہ محال ذوات قدیمہ کا تعدد ہے جو صفات کو قدیم ماننے سے لازم نہیں آ رہا ہے۔ بلکہ صفات قدیمہ کا تعدد لازم آ رہا ہے اور یہ محال نہیں ہے۔

وفي كلام بعض المتأخرين كالامام حميد الدين الضريري ومن تبعه تصريح بان الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته، واستدلوا على ان كل ما هو قدیم، فهو واجب لذاته، بانه لو لم يكن واجبا لذاته لكان جائزا لعدم في نفسه فيحتاج في وجوده الى مخصص فيكون محدثا، اذ لا معنى بالمحدثات الا ما يتعلق وجوده بايجاد شيئي آخر۔

ترجمہ اور بعض متأخرین مثلاً امام حمید الدین ضریری اور ان کے متبعین کے کلام میں اس بات کی صراحت ہے کہ واجب الوجود لذاتہ اللہ تعالیٰ اور اس کی صفات ہیں۔ اور ان لوگوں نے اس بات پر کہ جو چیز قدیم ہوگی وہ واجب لذاتہ بھی ہوگی۔ یہ دلیل پیش کی ہے کہ اگر وہ واجب نہ ہوگی تو اس کا عدم ممکن بالذات ہوگا پس وہ اپنے وجود میں کسی مخصص اور مزج کا محتاج ہوگی اور حادث ہوگی۔ اس لئے

کہ حادث کا کوئی معنی نہیں سوائے اس چیز کے جس کا وجود دوسری چیز کے ایجاد سے وابستہ ہو۔

تشریح

واجب اور قدیم کے درمیان نسبت کے بارے میں دوسرا مذہب امام حمید الدین ضریری اور ان کے متبعین کا ہے کہ واجب الوجود اور قدیم کے درمیان تساوی کی نسبت ہے کیونکہ جس طرح قدیم اللہ تعالیٰ کی ذات اور صفات دونوں ہیں اسی طرح واجب الوجود بھی اللہ کی ذات اور صفات دونوں ہیں اور جب دونوں مصداق میں متحد ہیں تو دونوں کے درمیان تساوی کی نسبت ہوئی۔

قولہ: «وَاسْتَدْلُوا عَلٰی اَنْ كُلِّ الْاَشْیَاءِ مَتَاخِرٌ» کے نزدیک جب واجب اور قدیم کے درمیان تساوی ہے۔ ہر ایک کا دوسرے پر صدق کلی ہوتا ہے۔ تو ہر واجب قدیم ہوگا۔ اور ہر قدیم واجب ہوگا۔ مگر چونکہ ہر واجب کا قدیم ہونا فزنی اول یعنی جمہور کے نزدیک بھی مسلم ہے کیونکہ واجب ان کے نزدیک قدیم سے اخص ہے۔ اور اخص کے ہر فرد پر اعم صادق آتا ہے۔ لہذا ان کے نزدیک بھی ہر واجب قدیم ہونا مسلم ہے۔ اس بناء پر ہر واجب کے قدیم ہونے پر دلیل نہیں پیش کی۔ البتہ فزنی اول کے نزدیک قدیم چونکہ واجب سے عام ہے اور عام کے ہر فرد پر خاص صادق نہیں آتا۔ لہذا ہر قدیم کا واجب ہونا ان کے نزدیک مسلم نہیں، اس لئے ہر قدیم کے واجب ہونے پر دلیل پیش کر رہے ہیں۔

دلیل کا حاصل یہ ہے کہ اگر ہر قدیم واجب نہیں ہوگا تو ممکن ہوگا جس کے حق میں وجود اور عدم دونوں برابر ہیں۔ پس وہ عدم سے نکل کر وجود کی طرف آنے میں کسی شخص اور مرجح کا محتاج ہوگا جو اس کے وجود کو عدم پر ترجیح دیتے ہوئے موجود کرے۔ اس صورت میں وہ قدیم نہیں رہے گا بلکہ حادث ہوگا کیونکہ حادث اسی کو کہتے ہیں جس کا وجود کسی دوسرے کی ایجاد کا نتیجہ ہو۔ اور قدیم کا حادث ہونا باطل ہے اور یہ باطل قدیم کو ممکن ماننے سے لازم آیا ہے لہذا قدیم کا ممکن ہونا باطل ہے اور جب قدیم کا ممکن ہونا باطل ہو گیا تو ثابت ہو گیا کہ کل ما ہو قدیم نہ ہو واجب، یعنی ہر قدیم واجب ہے۔

ثم اعترضوا بان الصفات لو كانت واجبة لذاتها لكانت باقية والبقاء معنی، فیلزم قیام المعنی بالمعنی، وهو محال، فاجابوا بان كل صفة فهي باقية ببقاء هو نفس تلك الصفة وهذا كلام في غاية الصعوبة، فان القول بتعدد الواجب لذاته متا للوحد، والقول بامكان الصفات ينافي قولهم بان كل ممكن حادث،

ترجمہ پھر ان (متاخرین) نے (خود اپنے اوپر) اعتراض کیا کہ صفات اگر واجب ہوں گی تو وہ باقی ہوں گی، اور بقا ایک معنی ہے پس قیام معنی بالمعنی لازم آئے گا۔ اور وہ محال ہے۔ پھر (خود ہی) ان لوگوں نے جواب دیا کہ اللہ تعالیٰ کی ہر صفت ایسے بقاء کے ساتھ متصف ہو کر باقی ہے جو تھا

اس صفت کا عین ہے اور یہ بحث انتہائی مشکل ہے اس لئے کہ تعدد واجب کا قول توحید کے منافی ہے۔ اور صفات کے ممکن ہونے کا قول متکلمین کے اس قول کے منافی ہے کہ ہر ممکن حادث ہے۔

تشریح صفات کو واجب کہنے والوں نے خود اپنے اوپر ایک اعتراض کیا ہے۔ اور خود ہی اس کا جواب دیا ہے۔ اعتراض سمجھنے سے پہلے اتنی بات ذہن میں رکھیے کہ جو چیز قائم بالذات نہ ہو بلکہ کسی موصوف اور محل سے لگ کر موجود ہو۔ اس سے الگ ہو کر اس کا کوئی وجود نہ ہو متکلمین اس کو معنی اور فلاسفہ اس کو عرض کہتے ہیں۔ صفات باری بھی اپنے وجود میں اپنے موصوف یعنی ذات باری کا محتاج ہونے کی وجہ سے قائم بالذات نہیں ہیں۔ اس لئے وہ از قبیل معنی ہیں۔ اب اعتراض سنئے۔

اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ اگر صفات کو واجب کہیں گے تو چونکہ واجب کا عدم محال ہے اس کا بقا ضروری ہے۔ اس بناء پر صفات جواز قبیل معنی ہیں باقی ہوں گی۔ اور جس طرح کسی شخص کے عالم ہونے کا مطلب یہ ہے کہ علم اس کے ساتھ قائم ہے اور جاہل ہونے کا یہ مطلب ہے کہ جہل اس کے ساتھ قائم ہے یعنی مشتق کا کسی پر اطلاق اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ مادہ اشتقاق اس کے ساتھ قائم ہے۔ اس لحاظ سے صفات جواز قبیل معنی ہیں۔ ان کے باقی ہونے کا مطلب یہ ہوگا کہ بقاء جو ایک معنی اور صفت ہے ان صفات کے ساتھ قائم ہے۔ لہذا قیام معنی بالمعنی لازم آئے گا۔ اور یہ محال ہے جس طرح قیام عرض بالعرض محال ہے۔ دلیل اشتقاق دونوں کی ایک ہی ہے جو عنقریب مصنف کے قول ”لیست بعرض“ کی شرح میں آئے گی۔

قولہ: فلجا بوالجواب کی توضیح یہ ہے کہ قیام معنی بالمعنی کے لئے دو چیزیں ضروری ہیں۔ ایک قائم اور دوسرے ماقام بہ۔ اور یہاں بقاء صفات میں دو چیزیں نہیں ہیں کیونکہ صفات اور ان کا بقاء دونوں ایک ہی چیز ہیں۔ بقاء ان صفات سے زائد اور خارج کوئی دوسری چیز نہیں ہے۔ اور جب صفات الہی کا بقا علین صفات ہے تو ان کو متغائر سمجھتے ہوئے ان میں سے ایک یعنی بقاء کو قائم اور دوسری یعنی صفات کو ماقام بہ قرار دینا اور قیام معنی بالمعنی کا حکم لگانا درست نہیں۔ کیونکہ قائم اور ماقام بہ کے درمیان مختارت ضروری ہے۔

قولہ: وهذا کلام الخ عام طور سے شرائط نے لہذا کا مشار الیہ کلام متأخرین کو قرار دیا ہے۔ مگر اس کے بعد جو عبارت آرہی ہے اس کے پیش نظر واجب اور قدیم کے درمیان نسبت کے بارے میں گزشتہ بحث کو مشار الیہ قرار دینا زیادہ درست ہے۔ جس میں جہور اور متأخرین دونوں کا مذہب آگیا ہے۔ وجہ صحت شارح نے خود ہی بیان کر دی کہ اگر متأخرین کے مذہب کے پیش نظر واجب اور قدیم کے درمیان تساوی قرار دینے ہوئے صفات کو واجب کہا جائے تو تعدد واجب کا قائل ہونا پڑتا ہے۔ اور تعدد واجب کا قول توحید کے منافی ہے۔ اور اگر جہور کے مذہب کے پیش نظر قدیم کو عام اور واجب کو ذات باری کے ساتھ خاص مانا جائے صفا

کو واجب نہ مانا جائے۔ بلکہ ممکن مانا جائے تو ممکنین کے اس قول کے منافی ہے کہ ہر ممکن حادث ہوتا ہے کیونکہ اس قول کے مطابق صفات حادث ہوں گی حالانکہ وہ قدیم ہیں۔

فان زعموا انها قدیمۃ بالزمان بمعنی عدم المسبوقیۃ بالعدم وهذا لا ینافی الحدوث الذاتی بمعنی الاحتیاج الی ذات الواجب فهو قول بما ذهب الیہا لفلاسفۃ من انقسام کل من القدم والحدوث الی الذاتی والزمانی، وفیہا رفض لکثیر من القواعد وسیاتی لهذا زیادۃ تحقیق انشاء اللہ تعالیٰ۔

ترجمہ پس اگر وہ (صفات کو ممکن کہنے والے) یہ کہیں کہ صفات قدیم بالزمان ہیں یعنی مسبوق بالعدم نہیں ہیں اور یہ حادث بالذات بمعنی ذات واجب کا محتاج ہونے کے منافی نہیں ہے تو یہ ایسی بات کا کہنا ہے جو فلاسفہ کا مذہب ہے۔ یعنی قدیم اور حدوث میں سے ہر ایک کا ذاتی اور زمانی کی طرف تقسیم ہونا اور اس میں بہت سے قواعد کا ترک لازم آتا ہے۔ اور اس کی مزید تحقیق انشاء اللہ عنقریب آئے گی۔

تشریح فلاسفہ قدیم اور حدوث کی ذاتی اور زمانی کی طرف تقسیم کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ قدیم بالزمان وہ ہے جو مسبوق بالعدم نہ ہو۔ اور اس کے برعکس حادث بالزمان وہ ہے جو مسبوق بالعدم ہو اور قدیم بالذات وہ ہے جو اپنے وجود میں غیر کا محتاج نہ ہو۔ اس کے برعکس حادث بالذات وہ ہے جو اپنے وجود میں غیر کا محتاج ہو۔ فلاسفہ کی اس تقسیم کی روشنی میں ایک چیز بیک وقت قدیم اور حدوث دونوں کے ساتھ متصف ہو سکتی ہے۔ بایں طور کہ قدیم زمانی ہو اور حدوث ذاتی ہو۔ جیسا کہ عالم کے بارے میں ان کا کہنا ہے کہ عالم جو مسبوق بالعدم نہ ہونے کے قدیم بالزمان ہے اور اپنے وجود میں ذات واجب کا محتاج ہونے کے سبب حادث بالذات ہے۔ اسی طرح جو لوگ قدیم کو ذات باری اور صفات باری دونوں پر صادق آنے کے سبب عام اور واجب صرف ذات باری پر صادق آنے کے سبب خاص قرار دیتے ہیں۔ صفات کو واجب نہیں مانتے بلکہ اسے ممکن کہتے ہیں ان پر جب یہ اعتراض وارد ہوا کہ اگر صفات کو ممکن کہو گے تو کل ممکن حادث کے تحت ان کا حادث ہونا لازم آئے گا۔ حالانکہ صفات تمہارے نزدیک بھی قدیم ہیں تو ان لوگوں نے اس اعتراض کا یہ جواب دیا کہ صفات کے قدیم اور حادث ہونے میں کوئی منافات نہیں، بایں طور کہ وہ مسبوق بالعدم نہ ہونے کے سبب قدیم بالزمان ہیں اور اپنے موصوف یعنی ذات واجب کا محتاج ہونے کے سبب حادث بالذات ہیں۔

شارح علیہ الرحمہ اس جواب کو یہ کہہ کر رد فرما رہے ہیں کہ یہ جواب فلاسفہ کے اس مذہب پر مبنی ہونے ہونے کی وجہ سے غلط ہے کہ قدیم اور حدوث میں سے ہر ایک کی دو قسمیں ہیں ایک ذاتی دوسری زمانی۔

حکلیں کے نزدیک تقسیم معتبر نہیں ان کے نزدیک قدیم علی الاطلاق وہ ہے جو مسبوق بالعدم نہ ہو اور حادث وہ ہے جو مسبوق بالعدم ہو۔ لہذا دونوں میں منافات ہے۔ ایسی صورت میں صفات کو قدیم اور حادث دونوں کہنا اجتماع متنافیہ کا حکم لگانا ہے۔ لیکن شارح کا اس جواب کو محض فلاسفہ کے مذہب پر مبنی ہونے کی وجہ سے رد کرنا محل نظر ہے۔ کیونکہ ہر بات میں چاہے وہ حق ہی کیوں نہ ہو فلاسفہ کی مخالفت کرنا واجب نہیں ہے۔ قولہ: و فیہ رفق الخ یعنی صفات کو قدیم بالزمان اور حادث بالذات کہنے میں بہت سے اسلامی قواعد ترک کرنا پڑتا ہے۔ ان قواعد میں پہلا قاعدہ یہ ہے کہ باری تعالیٰ فاعل مختار ہیں یعنی ہر فعل ان سے ان کے ارادہ اور اختیار سے صادر ہوتا ہے۔ دوسرا یہ کہ فاعل مختار کا معلول یعنی جو چیز فاعل سے اس کے اختیار اور ارادہ سے صادر ہو، وہ حادث بالزمان ہوتی ہے۔

تیسرا یہ کہ ایجاب یعنی بے اختیار ہونا نقص اور عیب ہے۔ اب یہی یہ بات کہ صفات کو قدیم بالزمان اور حادث بالذات کہنے میں ان قواعد کا ترک کیسے لازم آتا تو وہ اس لئے کہ صفات قدیمہ بالزمان دو حال سے خالی نہیں، یا تو ان کا صدور باری تعالیٰ سے اس کے اختیار کے بغیر ہوگا۔ ایسی صورت میں باری تعالیٰ کا فاعل غیر مختار ہونا لازم آئے گا تو پہلا قاعدہ چھوٹ گیا کہ باری تعالیٰ فاعل مختار ہیں اور یہ صفات قدیمہ کا صدور باری تعالیٰ سے بالاختیار ہوگا تو دوسرا قاعدہ چھوٹتا ہے کہ فاعل مختار کا معلول حادث بالزمان ہوتا ہے۔ اور اگر صفات کا صدور باری تعالیٰ سے بالایجاب ہو اور عالم کا صدور بالاختیار ہوگا کہ صرف عالم کا بوجہ فاعل مختار کا معلول ہونے کے حادث ہونا لازم آئے۔ تو تیسرا قاعدہ چھوٹتا ہے کہ ایجاب یعنی بے اختیار ہونا نقص اور عیب ہے۔ قولہ: و سیاتی الخ یعنی اس مسئلہ کی کہ صفات واجب ہیں جیسا کہ متاخرین کا مذہب ہے یا ممکن ہیں جیسا کہ جمہور کا مذہب ہے۔ مزید تحقیق عنقریب صفات کی بحث میں مصنفؒ کے قول ”وہی لا ھو ولا غیرہ“ کی شرح میں آئے گی۔ حاصل تحقیق یہ ہے کہ صفات فی نفسہ ممکن ہیں اور جو لوگ انھیں واجب لذات کہتے ہیں تو اس کا مطلب یہ ہے کہ صفات واجب بمعنی ثابت لذات اللہ تعالیٰ ہیں۔

القادر العليم السميع البصير الشافي المرید لان بدها هة العقل جازمة بان محدث العالم علی هذا النمط البدیع والنظام المحکم مع ما یشتمل علیہ من الافعال المتقنة والنقوش المستحسنة لا یكون بدون هذه الصفات علان اضدادها نقائص، یجب تنزیہ اللہ تعالیٰ عنہا، وایضا قد ورد الشرع ببہا، وبعضہا مالا یتوقف ثبوت الشرع علیہا، فیصح التمسک بالشرع فیہا، کالتوحد بخلاف وجود الصانع وکلامہ ونحو ذالک مما یتوقف ثبوت الشرع علیہ۔

ترجمہ صانع عالم قدرت والا، علم والا، سمع والا، بصر والا، مشیت اور ارادہ والا ہے۔ اس لئے کہ عقل بدیہی طور پر اس بات کا یقین کرتی ہے کہ عالم کو اس انوکھے ڈھنگ پر مستحکم دینی برحمت نظام پر اس مستحکم کارگر اور پسندیدہ نقش و نگار کے ساتھ پیدا کرنے والا جس پر عالم مشتمل ہے ان صفات کے بغیر نہیں ہوگا۔ علاوہ ازیں ان "صفات" کے اضداد نقص اور عیب ہیں جن سے اللہ تعالیٰ کی پاکی واجب ہے اور نیز شریعت نے ان (صفات) کو ذکر کیا ہے۔ اور بعض صفات ایسی ہیں جن پر شریعت کا ثبوت موقوف نہیں لہذا ان صفات (کے اثبات میں) شر سے استدلال کرنا درست ہے۔ مثلاً توحید ہے۔ برخلاف وجود صانع اور کلام صانع وغیرہ صفات کے جن پر شریعت کا ثبوت موقوف ہے۔

تشریح قولہ: لان بداهۃ العقل الخ شارح کا اشارہ اس بات کی طرف ہے کہ صانع عالم کا مذکورہ صفات کے ساتھ متصف ہونا بدیہی ہے۔ ہر انصاف پسند عالم کے اس انوکھے انداز پر پیرائے جانے اور اس کی بناوٹ میں جن مصالح اور حکم کی رعایت کی گئی ہے ان سب کو، اسی طرح عالم کے کامل و اکمل نظام کو دیکھ کر یہ یقین کرنے پر مجبور ہے کہ اس کو بنانے والا ہر طرح سے کامل و اکمل ہے اور ان مذکورہ صفات کمال کے ساتھ متصف ہے۔

قولہ: علیٰ ان اضدادھا نقائص الخ یہ صانع عالم کے مذکورہ صفات کے ساتھ متصف ہونے کی دوسری دلیل ہے کہ اگر صانع عالم ان مذکورہ صفات کمال کے ساتھ متصف نہیں ہوگا۔ تو ان کے اضداد یعنی موت، عجز، جبل، بہر اپن، اندھا پن کے ساتھ متصف ہوگا، جواز قبیل نقائص ہیں اللہ تعالیٰ کو ان نقائص سے پاک سمجھنا واجب ہے۔

قولہ: وایضا الخ یہ تیسری دلیل ہے کہ شریعت نے صانع عالم کے لئے یہ صفات ذکر کئے ہیں۔ مثلاً الخی القیوم، ان اللہ علیٰ کل شیء قدیر، انزلہ بعلمہ، انہ سمیع بصیر، وغیرہ۔

قولہ: و بعضھا الخ۔ یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ شریعت ایسے قانون کا نام ہے جو ہر طرح کامل و مکمل ہو، نقائص سے پاک ہو اور ایسا قانون وہی وضع کر سکتا ہے جو کامل صفات والا ہو۔ اس لئے شریعت کے مقرر ہونے کا ثبوت اس بات پر موقوف ہے کہ اس کا وضع یعنی اللہ تعالیٰ صفات کمال کے ساتھ متصف ہو۔ پس اگر صانع عالم کے واسطے مذکورہ صفات کے اثبات میں شریعت کے استدلال کیا جائے گا تو شکل یوں بنے گی کہ شریعت کا ثبوت موقوف ہے اللہ تعالیٰ کے واسطے صفات کمال کے ثابت ہونے پر، اور مذکورہ صفات کمال کا ثبوت موقوف ہے شریعت پر۔ نتیجہ نکلے گا کہ شریعت کا ثبوت موقوف ہے شریعت پر، اور یہ تو قبضہ اشئ علیٰ نفسہ ہے جس کو ذور کہتے ہیں اور ذور باطل ہے۔ لہذا صانع عالم کے

لئے مذکورہ صفات کمال کے ثبوت پر شریعت سے استدلال باطل ہے۔

جواب کا حاصل یہ ہے کہ بعض صفات ایسی ہیں جن پر شریعت کا ثبوت موقوف نہیں ہے۔ مثلاً توحید ہے کیوں کہ اگر کسی جگہ دو حاکم قانون کی تنفیذ پر مامور ہوں تو ہر ایک کی اطاعت واجب ہوگی، یہ نہیں کہا جائیگا کہ چونکہ ایک کے بجائے دو حاکم ہیں اس لئے یہ قانون ہی نہیں۔ لہذا ایسی صفات کے ثبوت شریعت سے استدلال درست ہوگا۔

البتہ بعض صفات ایسی ہیں جن پر شریعت کا ثبوت موقوف ہے۔ لہذا ان صفات کے ثبوت میں شریعت سے استدلال درست نہیں ہوگا۔ مثلاً وجود باری اور کلام باری ہے کہ جب تک صانع عالم کا وجود اور اس کا امر و نہی کے ساتھ کلام کرنا ثابت نہ ہو اس کی طرف سے کسی شریعت کا تصور نہیں کیا جاسکتا۔

لیس بعرض لانه لا يقوم بذات بل يفتقر الى محل يقوم له فيكون ممكناً ولا نه يستتم بقاءه، وإلا لكان البقاء معني قائماً به، فيلزم قيام المعنى بالمعنى، وهو محال لان قيام العرض بالشئ معناه ان تحيظه تابع لتحيزه، والعرض لا تحيظه بذاته، حتى يتحيز غيره بتبعيته۔

ترجمہ (صانع عالم) عرض نہیں ہے۔ اس لئے کہ عرض قائم بالذات نہیں ہوتا بلکہ وہ ایسے محل کا محتاج ہوتا ہے جو اس کو قائم رکھتا ہے پس وہ ممکن ہوگا۔ اور اس لئے کہ عرض کا بقاء محال ہے۔ ورنہ بقاء ایسا معنی ہوگا جو عرض کے ساتھ قائم ہوگا تو قیام معنی بالمعنی لازم آئیگا اور یہ محال ہے۔ اس لئے کہ عرض کے کسی شئی کے معنی قائم ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس عرض کا تحیز اس شئی کے تحیز کے تابع ہے اور عرض کا اپنا کوئی ذاتی تحیز ہوتا ہی نہیں کہ دوسرا اس کے تابع ہو کر متحیز ہو۔

تشریح مصنف علیہ الرحمہ صانع عالم کی صفات ثبوتیہ کے بیان سے فارغ ہونے کے بعد اب صفات سلبیہ کا ذکر فرما رہے ہیں اور ان صفات سلبیہ میں عرض کو مقدم کیا۔ کیونکہ الوہیت اور عرضیت کے درمیان تنافی زیادہ واضح ہے۔ اسی وجہ سے کوئی بھی کسی عرض کے الہ ہونے کا قائل نہیں ہوا۔ اور اگر کوئی بظاہر کسی عرض کی الوہیت کا قائل بھی ہوا۔ اس نے اس کے لئے ایسی صفات ثابت کیں جو جوہر کا خاصہ ہیں۔ اس لئے ان کے نزدیک وہ عرض ہی نہیں ہے۔

تولہ: لانه لا يقوم بذاته الخ۔ یہ صانع عالم کے عرض نہ ہونے کی دلیل ہے کہ عرض قائم بالذات نہیں ہوتا۔ بلکہ اپنے وجود میں کسی محل کا محتاج ہوتا ہے اور محتاج ہونا ممکن کی شان ہے پس اگر صانع عالم کو عرض مانا جائے تو اس کا ممکن ہونا لازم آئے گا۔ اور صانع عالم کا ممکن ہونا باطل ہے جیسا کہ مصنف کے قول "والمحدث للعالم"

ہو اللہ کی شرح میں تفصیل سے گزر چکا۔ لہذا صانع عالم کا عرض ہونا بھی باطل ہے۔

قولہ: وَلَا تَنْتَهِیْ عَنْ بَقَاؤِہِ۔ الخ۔ یہ صانع عالم کے عرض نہ ہونے کی دوسری دلیل کا کبریٰ ہے۔ اور صغریٰ محذوف ہے اور یہ دلیل حد واسط کے صغریٰ اور کبریٰ دونوں میں جمول بننے کی وجہ سے قیاس کی شکل ثانی ہے۔ پوری دلیل یوں ہے۔ صانع عالم بوجہ واجب ہونے کے باقی رہنے والا ہے اور عرض باقی رہنے والا نہیں ہے۔ لہذا صانع عالم عرض نہیں ہے۔ رہی یہ بات کہ عرض کا بقاء محال کیوں ہے تو اولاً تو اس لئے کہ عرض نام ہی اس چیز کا ہے جس کو بقاء اور قرار نہ ہو۔ کہا جاتا ہے۔ عرض لفظانِ آمراً جب کسی کو ایسی چیز لاحق ہو جائے جو برقرار اور باقی رہنے والی نہ ہو۔ اسی طرح کہا جاتا ہے یہ حالت اصلی نہیں بلکہ عارضی ہے۔ یعنی برقرار اور باقی رہنے والی نہیں ہے۔ دوسری دلیل وہ ہے جس کو شارح نے اپنے قولِ وَلَا تَنْتَهِیْ عَنْ بَقَاؤِہِ الخ سے ذکر کیا ہے۔ یعنی اگر عرض کا بقاء محال نہ ہو اور اس کو باقی کہا جائے تو چونکہ لفظ باقی مشتق کا صیغہ ہے اور مشتق کا اطلاق اس پر ہوتا ہے جس کے ساتھ ماخذ اشتقاق قائم ہو۔ مثلاً عالم اس کو کہا جاتا ہے جس کے ساتھ ماخذ اشتقاق یعنی علم قائم ہو۔ اسی طرح عرض کے باقی ہونے کا مطلب یہ ہوگا کہ بقاء جو قائم بالغیر ہونے کی وجہ سے معنی ہے۔ اس عرض کے ساتھ قائم ہے اور عرض بھی معنی ہے۔ لہذا قیام معنی بالمعنی لازم آئے گا اور قیام معنی بالمعنی محال ہے جس طرح قیام عرض بالعرض محال ہے۔ یہی جمہور متکلمین کا مذہب ہے۔

قولہ: لَا یُقَامُ الْعَرْضُ بِالشَّیْءِ الخ۔ یہ قیام عرض بالعرض کے محال ہونے کی دلیل ہے۔ حاصل یہ ہے کہ عرض کے اپنے محل کے ساتھ قائم ہونے کا مطلب یہ ہے کہ یہ عرض تخیز میں یعنی جس چیز کے اندر ہے۔ اس چیز کے اندر ہونے میں یا اشارہ حسی کو قبول کرنے میں اس محل کا تابع ہے۔ اب اگر وہ محل بھی عرض ہے تو تخیز میں وہ بھی دوسرے کا تابع ہوگا۔ اور جو خود تخیز میں دوسرے کا تابع ہو۔ اس کے تابع ہو کر کوئی چیز متخیز نہیں ہو سکتی۔ اس بناء پر ضروری ہوگا کہ عرض جس محل کے ساتھ قائم ہو، وہ متخیز بالذات ہو۔ تخیز میں وہ دوسرے کا تابع نہ ہو۔ اور متخیز بالذات جو ہر ہے۔ لہذا عرض جو ہر کے ساتھ قائم ہوگا۔ عرض کے ساتھ قائم نہیں ہوگا۔ وَ هَذَا مَعْنٰی عَلٰی اَنْ لِّبَقَاءِ الشَّیْءِ مَعْنٰی زَائِدٌ عَلٰی وَجُودِہِ، وَاَنَّ الْقِیَامَ مَعْنَاہُ التَّبَعِیَّةُ فِی التَّحْزِیْنِ، وَالْحَقُّ اَنْ الْبَقَاءَ اسْتِمْرَارَ الْوُجُودِ وَعَدَمُ زَوَالِہِ، وَحَقِیْقَتُہُ الْوُجُودُ مِنْ حِیْثُ النِّسْبَةُ اِلَى الزَّمَانِ الثَّانِیِّ وَمَعْنٰی قَوْلِنَا وَحِدٌ وَّلَمْ یَبْقَ اَنَّہُ حَدَثٌ فَلَمْ یَسْتَمِرْ وَجُودُہُ وَلَمْ یَكُنْ ثَابِتًا فِی الزَّمَانِ الثَّانِیِّ، وَاِنَّ الْقِیَامَ هُوَ الْاِخْتِصَاصُ بِالنَّاعِیِّ کَمَا فِی اَوْصَافِ الْبَہْرِیِّ لِعَالِی، فَاِنَّہَا قَائِمَةٌ بِذَاتِ اللّٰہِ تَعَالٰی، وَلَا تَحْزِیْزٌ بِطَرِیْقِ التَّبَعِیَّةِ لِتَنْزِہِہُ تَعَالٰی عَنِ التَّحْزِیْنِ، وَاِنَّ اِنْتِقَاءَ الْاَجْسَامِ فِی کُلِّ اَنْ وَشَہَادَةُ بَقَاؤِہَا بِتَجَدُّ

الامثال ليس بابعده من ذلك في الاعراض۔

ترجمہ

اور یہ اس بات پر مبنی ہے کہ شئی کا بقاء شئی کے وجود سے زائد چیز ہے اور یہ کہ قیام کا معنی تجزیر میں تابع ہونا ہے۔ اور حق یہ ہے کہ بقاء سے مراد وجود کا استمرار اور اس کا زائل نہ ہونا ہے اور اسکی حقیقت وجود ہے۔ زمانہ ثانی کی طرف منسوب ہونے کے اعتبار سے۔ اور ہمارے قول وجود و لمحہ ہیبت کا مطلب ہے کہ وہ چیز حادث ہوئی یعنی عدم سے نکل کر وجود کی طرف آئی لیکن اس کا وجود برقرار نہیں رہا۔ اور اگلے زمان میں ثابت نہیں رہا۔ اور (حق) یہ ہے کہ قیام اختصاص ناعت کا نام ہے۔ جیسا کہ اوصاف باری میں کہ وہ اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہیں اور تابع ہو کر تجزیر نہیں ہیں۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ تجزیر سے پاک ہیں اور (حق) یہ ہے کہ اجسام کا ہر آن میں منتفی ہونا تجدد امثال کی وجہ سے ان کے بقاء کا مشاہدہ کرنے کے ساتھ اعراض کے ہر آن میں منتفی ہونے اور تجدد امثال کے ذریعہ ان کے بقاء کا مشاہدہ کرنے سے زیادہ بعید از قیاس نہیں ہے

تشریح

قوله: وهذا مبني على هذا من اشارة بقاء عرض في محال هو شي من ذكره دليل على طرف به بقاء عرض في محال هو شي دليل على اولايه بات كهي كئي تهي ك اگر عرض باقی ہوگا، تو بقاء کا جو کہ عرض ہے اس عرض کے ساتھ قائم ہونا لازم آئے گا۔ اور قیام عرض بالعرض محال ہے۔ ثانیاً قیام عرض بالعرض کے محال ہونے کی دلیل میں قیام عرض کا معنی تبعیت فی التجزیر بیان کیا تھا کہ عرض کے باقی ہونے کی صورت میں بقاء کا عرض کے ساتھ قائم ہونا اس بات پر مبنی ہے کہ قائم یعنی بقاء اپنے ماقام بہا یعنی عرض سے زائد اور اس کے مفہوم سے خارج چیز ہو۔ کیونکہ قائم اور ماقام بہہ کے درمیان مغایرت اور اثنیت ضروری ہے۔ اسی طرح قیام عرض بالعرض کا محال ہونا اس بات پر مبنی ہے کہ قیام عرض کا معنی تبعیت فی التجزیر ہو۔ اور دونوں باتیں تسلیم نہیں ہیں۔ نہ تو بقاء عرض کا عرض سے زائد اور اس کے مفہوم سے خارج ہونا تسلیم ہے اور نہ قیام عرض بالشی کا معنی تبعیت فی التجزیر تسلیم ہے بلکہ حق یہ ہے کہ شئی کا بقاء اس شئی کا عین وجود ہے شئی کا جس آن میں عدم سے خروج اور حدوث ہوتا ہے اس آن کے اعتبار سے یہ حدوث وجود کہلاتا ہے اور اگلے آن اور زمان میں اگر وہ وجود مستمر اور برقرار رہے تو وہی وجود بقاء کہلاتا ہے۔ مثلاً شئی کو آن حدوث میں دُجد سے تعبیر کیا جاتا ہے اور اس کے بعد والے زمان میں اسی دُجد کے استمرار اور اس کی برقراری کو بقی سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اس لحاظ سے عرض کا بقاء اس کا عین وجود ہے بقاء عرض اور عرض دو چیزیں نہیں ہیں۔ لہذا بقاء کو قائم اور عرض کو ماقام بہہ قرار دے کر قیام عرض بالعرض کا حکم لگانا درست نہیں ہے۔ کیونکہ قائم اپنے ماقام بہہ کا عین نہیں ہوتا، بلکہ اس کا غیر اور اس کے مفہوم سے خارج ہوتا ہے۔

قوله: ومعنى قولنا وجود النور ما یک سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ عقلاء لوگوں کے

قول "وَجَدَ فَلَمْ يَبْقَ" کی صحت پر متفق ہیں، لیکن اگر بقا کو عین وجود قرار دیا جائے۔ تو اثبات اور نفی کا اجتماع لازم آئے گا اور یہ صریح تناقض ہے جیسے تمہارا قول "وَجَدَ فَلَمْ يَوْجِدْ" تناقض پر مشتمل ہے۔ شارح نے اس سوال کا یہ جواب دیا کہ "وَجَدَ فَلَمْ يَبْقَ" کا معنی ہے حادث، فلم یستمر وجودہ، یعنی شئی کا حادث اور وجود ہوا مگر وہ وجود اگلے زمان میں برقرار نہیں رہا، گویا کہ اثبات کا تعلق زمان اول سے ہے اور نفی کا تعلق زمان ثانی سے ہے اور جب اثبات اور نفی کا زمانہ الگ الگ ہے تو تناقض نہیں پایا گیا۔ کیونکہ تناقض کے لئے وحدت زمان یعنی اثبات و نفی دونوں کا زمانہ ایک ہونا شرط ہے۔

قولہ: "وَأَنَّ الْقِيَامَ هُوَ الْاِخْتِصَاصُ الْخَاصُّ بِالْخَاصِّ" ان البقاء استمرار الوجود" پر ہے۔ اوپر بیان کیا تھا کہ قیام عرض بالعرض کا محال ہونا اس بات پر مبنی ہے کہ قیام کا معنی تبعیت فی التخیز ہو۔ شارح اس کا انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ قیام کا معنی تبعیت فی التخیز نہیں ہے۔ ورنہ صفات باری کے ذات باری کے ساتھ قائم ہونے کا یہ مطلب ہوگا کہ صفات اپنے تخیز میں ذات باری کے تابع ہیں۔ اور یہ درست نہیں کیونکہ باری تعالیٰ کی ذات اور اس کی صفات کسی بھی طرح متخیز نہیں ہیں نہ بالذات اور نہ بالتبع، بلکہ حق یہ ہے کہ قیام کا معنی اختصاص نامی ہے یعنی ایک شئی کے دوسری شئی کے ساتھ قائم ہونے کا معنی یہ ہے کہ شئی اول یعنی قائم کا شئی ثانی یعنی ماقام بہ کے ساتھ ایسا خاص تعلق ہے جس کی وجہ سے اول کا نعت اور صفت بننا اور ثانی کا منعت اور موصوف بننا درست ہو۔ مثلاً بیاض باس معنی جسم کے ساتھ قائم ہے کہ اس کا جسم کے ساتھ ایسا خاص تعلق ہے جس کی وجہ سے بیاض کا صفت بننا اور جسم کا موصوف بننا اور جسم ابیض کہنا درست ہے۔ قیام کا یہ معنی پہلے معنی سے عام ہے کیونکہ یہ معنی اوصاف باری کے ذات باری کے ساتھ قائم ہونے کو بھی شامل ہے، اس لئے کہ اوصاف مثلاً حیاء علم، سمع، بصر وغیرہ کا اللہ کے ساتھ ایسا خاص تعلق ہے جس کی وجہ سے ان اوصاف کا نعت اور صفت بننا اور اللہ کا منعت و موصوف بننا اور اللہ الحي، اللہ العليم، اللہ السميع، اللہ البصير کہنا درست ہے۔

ایک بات ذہن میں رکھنے کی ہے کہ قیام عرض بالعرض کے محال ہونے پر استدلال کرنے والے نے مطلق قیام کا معنی تبعیت فی التخیز نہیں بیان کیا تھا۔ بلکہ قیام عرض بالشیء کا معنی تبعیت فی التخیز بتلایا تھا اور صفات باری از قبیل اعراض نہیں ہیں لہذا شارح کا صفات باری کو لے کر یہ اعتراض کرنا درست نہیں ہے کہ یہ معنی صفات باری کے ذات باری کے ساتھ قائم ہونے پر صادق نہیں آتا۔

قولہ: "وَأَنَّ انْتِفَاءَ الْأَجْسَامِ الْخَاصِّ الْاِخْتِصَاصُ الْخَاصُّ بِالْخَاصِّ" ان البقاء استمرار الوجود" پر ہے تقدیر عبارت ہے والحق ان انتفاء الاجسام الخ شارح علیہ الرحمہ بقاء عرض کے محال ہونے کی دلیل کے دونوں مقدمات

کو روکنے کے بجائے اصل دعویٰ یعنی بقاء عرض کے محال ہونے کو رد فرما رہے ہیں۔ چاہے کہ اشاعرہ کہتے ہیں کہ جسم ہر آن فنا ہوتا رہتا ہے اور اس کی جگہ اس کا مثل موجود ہوتے رہنے سے اس کے بقا کا مشاہدہ ہوتا رہتا ہے تو اجسام کا ہر آن میں فنا ہونا اور ان کی جگہ اسی آن میں ان کے امثال کے موجود ہونے کے سبب ان کے بقا کا مشاہدہ ہوتے رہنا، اعراض کے اسی طرح ہر آن فنا ہونے اور تجدید امثال کے سبب ان کے بقا کا مشاہدہ ہوتے رہنے سے زیادہ بعید از قیاس نہیں ہے بلکہ عقل کے نزدیک دونوں برابر ہیں تو جب اجسام کا عدم بقا ممکن ہونے کے باوجود اشاعرہ نے ان کے بقا کو ضروری قرار دیا۔ تو اعراض کا بھی عدم بقا ممکن ہونے کے باوجود ان کا بقا ضروری ہوگا۔ بقا کے ضروری ہونے میں دونوں کے درمیان کوئی فرق نہیں ہوگا۔

لیکن کہنے والے کے لئے یہ کہنے کی گنجائش ہے کہ اجسام اور اعراض کے عدم بقا میں فرق نہ کرنا درست نہیں۔ کیونکہ اجسام کا عدم بقا بعید از قیاس بلکہ محال ہے۔ اس لئے کہ اگر اجسام کو باقی نہ مانا جائے تو جزاء انہما قصاص وغیرہ کا ساقط ہونا لازم آئے گا۔ کیونکہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ مثلاً سزا اسی جسم کو دی جائے جس سے موجب سزا جرم صادر ہوا ہو اور یہی وقت ممکن ہے جب سزا کے وقت بعینہ وہی جسم باقی ہو جس سے جرم صادر ہوا تھا۔ ورنہ ”کرے کوئی بھرے کوئی“ والی مثل صادق آئے گی۔ برخلاف عرض کے کہ اس کا عدم بقا بعید از قیاس نہیں ہے۔

قولہ: ومشاهدة بقاءها الخ واو بمعنى منع ہے۔ جیسا کہ ترجمہ سے واضح ہے۔

قولہ: من ذلك في الاعراض - ای من الانتفاء ومشاهدة بقاءها بتجدد الامثال

نعم تمسكهم في قيام العرض بالعرض بسرعتها الحركة وبطؤها ليس بتام اذ ليس ههنا شيء هو حركة واخر هو سرعة او بطوء بل ههنا حركة مخصوصة تسمى بالنسبة الى بعض الحركات سريعة وبالنسبة الى البعض بطيئة، وبهذا تبين ان ليست السرعة والبطوء نوعين مختلفين من الحركة، اذ لا انواع الحقيقية لا تختلف بالاضافات۔

ترجمہ ہاں! فلاسفہ کا قیام عرض بالعرض کے سلسلہ میں حرکت کی سرعت اور اس کے بطوء سے استدلال کرنا درست نہیں کیونکہ یہاں ایسا نہیں ہے کہ ایک چیز حرکت ہو اور دوسری چیز سرعت یا بطوء ہو۔ بلکہ یہاں ایک مخصوص حرکت ہے جو بعض حرکتوں کے مقابلہ میں سریع کہی جاتی ہے اور دوسری بعض حرکات کے مقابلہ میں بطی کہلاتی ہے۔ اس سے یہ بات بھی واضح ہو گئی کہ سرعت اور بطوء حرکت کی دو مختلف نوع نہیں ہیں کیونکہ انواع حقیقیہ میں اختلاف اور فرق اضافی اور اعتباری نہیں ہوتا ہے۔

تشریح

قیام عرض بالعرض کے محال ہونے پر مشکلیں کی دلیل کو رد کرنے کے بعد اب شارح علیہ الرحمہ قیام عرض بالعرض کے جواز پر فلاسفہ کی ایک دلیل کو ضعیف قرار دے رہے ہیں۔ فلاسفہ قیام عرض بالعرض کے جواز پر استدلال کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ حرکت ایک عرض ہے جو جسم کے ساتھ قائم ہوتا ہے اور سرعت و بطوء بھی عرض ہیں جو حرکت کے ساتھ قائم ہیں، لہذا قیام عرض بالعرض ثابت ہو گیا۔

شارح فرماتے ہیں کہ حرکت کی سرعت اور بطوء سے قیام عرض بالعرض کے جواز پر استدلال نام نہیں ہے کیونکہ قیام عرض بالعرض دو عرض کے وجود کا مقتضی ہے تاکہ ایک عرض قائم اور دوسرا ماقام بہ بنے، اور یہاں دو چیزیں نہیں ہیں کہ ایک کا نام حرکت ہو جو ماقام بہ بنے اور دوسری سرعت یا بطوء ہو جو قائم بنے، بلکہ ایک ہی مخصوص حرکت ہے جو دوسری حرکت کے مقابلہ میں سریع کہلاتی ہے اور دوسری کسی اور حرکت کے مقابلہ میں بطی کہلاتی ہے۔ مثلاً تین آدمیوں نے ایک معین مسافت پر ایک ساتھ دوڑنا شروع کیا، اور ایک ہی وقت میں دوڑنا ختم کیا۔ اب ان میں سے ہر ایک کی طے کردہ مسافت دیکھی گئی تو معلوم ہوا کہ ایک نے سو گز مسافت طے کی ہے دوسرے نے ڈیڑھ سو گز اور تیسرے نے دو سو گز مسافت طے کی ہے تو جس حرکت کے ڈیڑھ سو گز مسافت طے ہوئی اسے اس حرکت کے مقابلہ میں نو سریع کہا جائے گا جس کے ذریعہ سو گز مسافت طے ہوئی ہے مگر اس حرکت کے اعتبار سے بطی کہا جائے گا جس کے ذریعے دو سو گز مسافت طے ہوئی ہے۔ معلوم ہوا کہ حرکت کا سریع یا بطی ہونا ایک اضافی اور اعتباری چیز ہے اور جب سرعت اور بطوء اضافی اور اعتباری چیز ہیں تو اس سے بعض لوگوں کے اس قول کا فساد واضح ہو جاتا ہے کہ سرعت اور بطوء مطلق حرکت کی دو مختلف نوعیں ہیں۔ وجہ فساد یہ ہے کہ انواع حقیقیہ میں اختلاف اضافی اور اعتباری نہیں ہوتا۔ بلکہ اختلاف ذاتی ہوتا ہے ہر ایک نوع کی جدا گانہ ذاتیات ہوتی ہیں مثلاً انسان اور فرس حیوان کی دو مختلف نوع حقیقی ہیں کیونکہ انسان کی ذاتیات حیوان اور ناطق ہیں اور فرس کی ذاتیات حیوان اور صاہل ہیں۔

وَلَا جِسْمَ لَهُ مَتْرَكٌ وَمَتَحِلٌّ وَذَلِكَ أَمَارَةُ الْحُدُوثِ، وَلَا جَوْهَرٌ أَمَّا عِنْدَ نَافِلَانِهِ
اسم للجزء الذي لا يتجزئ، وهو متحلٍ وجزء من الجسم، والله تعالى عن ذلك،
وأما عند الفلاسفة، فلا نهم وإن جعلوه اسماً للموجود لا في موضوع مجرداً كان
أو متحلٍ لکنهم جعلوه من أقسام الممكن وأرادوا به الماهية الممكنة التي إذا
وجدت كانت لا في موضوع، وأما إذا أريد بهما القائم بذاته والموجود لا في موضوع
فإنما يمتنع إطلاقهما على الصالح من جهة عدم ورود الشرع بذلك مع تبادل الفهم
إلى المركب والمتحل، وذهاب المجسمة والنصاري إلى إطلاق الجسم والجوهر بالمعنى

الذی یجب تنزیہ اللہ تعالیٰ عنہ۔

۱۱۵

ترجمہ

(اور صانع عالم جسم نہیں ہے اس لئے کہ جسم مرکب اور متخیز ہوتا ہے اور یہ حدوث کی علامت ہے، اور نہ وہ جوہر ہے۔ ہمارے نزدیک تو اس لئے کہ جوہر جزو لا یتجزئی کا نام ہے اور وہ متخیز ہے اور جسم کا جزو ہے۔ اور اللہ تعالیٰ اس سے پاک ہے اور بہر حال فلاسفہ کے نزدیک تو اس لئے کہ اگرچہ انھوں نے جوہر نام قرار دیا ہے ایسے موجود کا جو کسی موضوع اور محل کا تابع نہ ہو خواہ وہ مجرد ہو یا متخیز ہو۔ لیکن انھوں نے اسکو ممکن کی قسم قرار دیا ہے اور اس سے وہ ممکن ماہیت مراد لی ہے جو جب بھی پائی جائے کسی موضوع اور محل کے تابع نہ ہو۔ بہر حال جب جسم اور جوہر سے (بالترتیب) قائم بالذات اور موجود لانی موضوع مراد لیا جائے تو ان دونوں لفظوں کا صانع عالم پر اطلاق ناجائز ہے بشریعت کے ان الفاظ کو نہ ذکر کرنے کی وجہ سے، (ان دونوں لفظوں سے) مرکب اور متخیز کی طرف ذہن کے سبقت کرنے کے ساتھ اور مجسمہ اور نصاریٰ کے اس معنی میں جسم اور جوہر کے اطلاق کی طرف جانے کی وجہ سے جس سے اللہ کی پاکی واجب ہے۔

تشریح

قولہ: ولا جسم الخ صانع عالم جسم نہیں ہے اس لئے کہ ہر جسم مرکب ہوتا ہے اجزاء عقلیہ اور ذہنیہ یعنی جنس اور فصل سے، اور اجزاء وجودیہ یعنی ہویٰ اور صورت جسمیہ سے جیسا کہ فلاسفہ مشائخہ کا مذہب ہے با اجزاء لا یتجزئی سے جیسا کہ متکلیف کا مذہب ہے۔ اسی طرح مرکب ہوتا ہے اجزاء مقداریہ یعنی ابعاض اور حصص سے، اور ہر مرکب اپنی ترکیب میں اجزاء کا محتاج ہوتا ہے۔ اسی طرح ہر جسم متخیز ہوتا ہے۔ اور ہر متخیز چیز کا محتاج ہوتا ہے اور احتیاج حدوث کی علامت ہے اور صانع عالم حادث نہیں بلکہ قدیم ہے صانع عالم سے جمیت کی نفی پر شارح علیہ الرحمہ نے شرح مقاصد میں مزید دلائل ذکر فرمائے ہیں۔ ان میں سے ایک دلیل یہ ہے کہ واجب تعالیٰ اگر جسم ہوگا تو یا تو کام صفات اجسام کے ساتھ متصف ہوگا۔ اس صورت میں ضدین مثلاً حرکت اور سکون کا اجتماع لازم آئے گا یا صفات اجسام میں سے کسی بھی صفت کے ساتھ متصف نہیں ہوگا۔ اس صورت میں ان صفات کا بھی منتفی ہونا لازم آئے گا جو لوازم جمیت میں سے ہیں مثلاً ذوالعبادہ مثلاً نہ ہونا وغیرہ۔ نیز یہ بھی لازم آئے گا کہ صفت حرکت اور صفت سکون کسی کے ساتھ متصف نہ ہو اور یہ ارتقاع ضدین ہے۔ بالبعض صفات جمیت کے ساتھ متصف ہوگا بعض کے ساتھ متصف نہیں ہوگا سو اگر بعض صفات کے ساتھ انصاف کسی مخصوص اور مرجح کی وجہ سے ہے تو ہر واجب تعالیٰ کا اس مخصوص اور مرجح کی طرف محتاج ہونا لازم آئے گا۔ اور اگر بغیر کسی مرجح کے ہے تو ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی۔ اور یہ سارے لوازم یعنی اجتماع ضدین، ارتقاع ضدین، لوازم جمیت کا منتفی ہونا، واجب تعالیٰ کا محتاج ہونا اور ترجیح بلا مرجح سب باطل ہیں۔ لہذا واجب تعالیٰ کا جسم ہونا بھی باطل ہے۔

ایک دلیل یہ بھی ہے کہ اگر واجب تعالیٰ جسم ہوں گے تو وہ متناہی ہوں گے کیونکہ ابعاد کا غیر متناہی ہونا

باطل ہے اور جب متناہی ہوں گے تو متشکل ہوں گے کیونکہ شکل اس ہیئت کا نام ہے جو ایک یا ایک سے زائد حدود کے جسم کا احاطہ کرنے سے حاصل ہوتی ہے تو متناہی ہونے کی صورت میں یقینی طور پر اس کا احاطہ بھی ہوگا اور اس احاطہ کی وجہ سے کوئی مخصوص ہیئت حاصل ہوگی جو شکل کہلائے گی اب اس صورت میں یا تو تمام اشکال پر ہوگا یا بعض ہی اشکال پر۔ تمام اشکال پر ہونا اجتماع اعداد کو مستلزم ہونے کے سبب محال ہے۔ اور بعض اشکال پر ہونا اگر کسی شخص کی وجہ سے ہے تو اس شخص کی طرف محتاج ہونا لازم آئے گا اور اگر یہ شخص اور مرجع کے ہے تو ترجیح بلا مرجع لازم آئے گی

قولہ: ادلا جو ہر الخ واجب تعالیٰ کا جو ہر نہ ہونا ہم اشاعرہ اور فلاسفہ کے نزدیک متفق علیہ ہے۔ البتہ دلیل انتفاء ہر ایک کی الگ الگ ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ جو ہر جزء لایجزئی کا نام ہے اور جزء لایجزئی متجزی ہے اور جسم کا جزء ہے۔ اور واجب تعالیٰ متجزی ہونے سے اور کسی چیز کا جزء ہونے سے پاک ہے۔ اور فلاسفہ کے نزدیک اگرچہ جو ہر ایسے موجود کا نام ہے۔ جو اپنے وجود میں کسی موضوع اور محل کا محتاج نہ ہو خواہ وہ مجرد عن المادہ ہو۔ جیسے اللہ تعالیٰ اور عقول و نفوس وغیرہ یا تجزئہ جیسے جسم اور ہوتی اور صورت جسمہ وغیرہ۔ اس لحاظ سے ان کے نزدیک واجب تعالیٰ پر جو ہر کا اطلاق جائز ہونا چاہیے مگر ان کے نزدیک بھی واجب تعالیٰ پر جو ہر کا اطلاق جائز نہیں ہے۔ کیونکہ انھوں نے جو ہر کو ممکن کی قسم قرار دیا ہے چنانچہ انھوں نے مفہوم یعنی ما حصل فی الذہن کی تفسیر کرتے ہوئے کہا کہ مفہوم کی دو قسمیں ہیں ایک واجب دوسری ممکن، پھر ممکن کی بھی دو قسمیں ہیں ایک جو ہر اور دوسری عرض، اور انھوں نے جو ہر کی تفسیر میں کہا کہ جو ہر وہ ممکن ماہیت ہے جو اب بھی موجود ہو کسی موضوع اور محل میں ہو کر موجود نہ ہو۔ بہر حال جو ہر ان کے نزدیک ممکن ہے اور امکان وجود کے معنی ہے اس بناء پر واجب تعالیٰ جو ہر نہیں ہو سکتا۔

قولہ: اما اذا ارید بلفظ الخ تنہیہ کی ضمیر مجرور بالترتیب جسم اور جو ہر کی طرف راجع ہے۔ یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے کہ اگر جسم کے معنی قائم بالذات اور جو ہر کے معنی ایسے موجود کے ہوں جس کا وجود کسی موضوع اور محل کے تابع نہ ہو تو اس معنی کے لحاظ سے واجب تعالیٰ پر جسم اور جو ہر کا اطلاق کیوں ناجائز ہے جواب کا حاصل یہ ہے کہ واجب تعالیٰ پر جسم بمعنی قائم بالذات اور جو ہر بمعنی موجود لانی موضوع کا اطلاق کرنے میں معنی کے اعتبار سے تو کوئی فساد نہیں ہے۔ پھر بھی ان الفاظ کا واجب تعالیٰ پر اطلاق بچند وجوہ ناجائز ہے۔ اول تو اس وجہ سے کہ شریعت یعنی قرآن اور حدیث میں واجب تعالیٰ پر ان الفاظ کا اطلاق وارد نہیں ہے اور اہل سنت والجماعت کا مذہب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ پر ان ہی اسماء کا اطلاق کیا جائے جو قرآن و حدیث میں وارد ہوں کیونکہ باری تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے: "ولم یکن فی سماء الحسنی فادعوا بہا" اس کے بہت سے صفاتی نام ہیں پس اس کو

ان ہی ناموں سے پکارو۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ لفظ جسم اور جوہر سے ذہن ایسے معنی کی طرف سبقت کرتا ہے جو واجب تعلق پر درست نہیں یعنی لفظ جسم سے ذہن مرکب ہونے کی طرف اور لفظ جوہر سے متخیز ہونے کی طرف سبقت کرتا ہے کیونکہ یہی معنی مشہور ہے تو جب اللہ تعالیٰ کو جسم یا جوہر کہا جائے گا مخاطب کا ذہن واجب تعالیٰ کے مرکب اور متخیز ہونے کی طرف جلتے گا جو درست نہیں ہے۔

تیسری وجہ واجب تعلق پر جسم اور جوہر کا اطلاق ناجائز ہونے کی یہ ہے کہ فرقہ مجتہد واجب تعلق کے عام اجسام کی طرح جسم ہونے کی طرف گئے ہیں جس کے لئے مرکب اور متخیز ہونا لازم ہے۔ اسی طرح نصاریٰ واجب تعالیٰ کو ایسا جوہر ٹھہراتے ہیں جو تین اجزاء سے مرکب ہے اور وہ تین اجزاء اب، ابن اور روح القدس ہیں پس اگرچہ ہم واجب تعالیٰ کو اس معنی میں جسم یا جوہر نہ کہیں جس معنی میں مجسمہ اور نصاریٰ کہتے ہیں بلکہ جسم بمعنی قائم بالذات اور جوہر بمعنی موجود لانی موضوع کہیں جس میں معنی کے اعتبار سے کوئی خرابی نہیں ہے۔ پھر بھی لفظ جسم کا اطلاق کرنے میں بظاہر مجسمہ کے ساتھ اور لفظ جوہر کا اطلاق کرنے میں نصاریٰ کے ساتھ مشابہت لازم آئیگی جو من تشبہ بقوم فهو منهم کے تحت شرعاً ممنوع ہے اس لئے اللہ تعالیٰ کو جسم یا جوہر کہنا جائز نہیں۔ قولہ: وذهب المجسمۃ الخ اس کا عطف عدم ورود الشرع پر ہے اور بعض نسخوں میں ذہب

فعل ماضی آیا ہے۔

قولہ: بالمعنی الذی الخ جسم وہ معنی جس سے اللہ پاک ہے مرکب اور متخیز ہونا ہے اور جوہر کا وہ معنی جس سے اللہ پاک ہے۔ تین اجزاء سے مرکب ہونا ہے۔

فان قيل فكيف يصح اطلاق الوجود والواجب والقديم ونحو ذلك مما لم يرد به الشرع، قلنا بالاجماع، وهو من ادلة الشرع، وقد يقال ان الله تعالى والواجب والقديم الفاظ مترادفة، والموجود لازم للواجب، واذا ورد الشرع باطلاق اسم بلغيا فهو اذن باطلاق ما يرادفها من تلك اللغة او من لغة اخرى وما يلزم معناه وفيه نظر۔

ترجمہ پس اگر کہا جائے کہ پھر موجود اور واجب اور قديم وغیرہ ان الفاظ کا اطلاق کیسے درست ہے جن کو شرع نے ذکر نہیں کیا ہے تو ہم کہیں گے اجماع کی وجہ سے، اور اجماع بھی دلائل شرع میں سے ہے اور کبھی یہ جواب دیا جاتا ہے کہ اللہ اور واجب اور قديم مترادف الفاظ ہیں اور موجود واجب کے لئے لازم ہے، اور جب شرع کسی زبان کے ایک لفظ کا اطلاق کرے تو وہ اسی زبان کے یا دوسری زبان کے ان الفاظ کے اطلاق کی اجازت ہوتی ہے جو اس کے مرادف ہیں یا اس کے معنی کے لئے لازم

ہیں اور اس (جواب) میں نظر ہے۔

تشریح باری تعالیٰ پر جسم بمعنی قائم بالذات اور جو ہر بمعنی موجود لانی موضوع کا اطلاق ناجائز ہونے کی پہلی دلیل پر ایک اعتراض نقل کر کے شارح اس کا جواب دے رہے ہیں۔

اعتراض یہ ہے کہ اگر جسم اور جو ہر بمعنی قائم بالذات اور موجود لانی موضوع کا باری تعالیٰ پر اطلاق باوجود معنی درست ہونے کے اس وجہ سے ناجائز ہے کہ شریعت نے ان ناموں کا اطلاق نہیں کیا ہے تو پھر واجب اور قدیم اور موجود کا اطلاق کیسے درست ہوگا جب کہ شریعت نے ان ناموں کا بھی اطلاق نہیں کیا ہے۔ شارح علیہ الرحمہ نے اس اعتراض کا یہ جواب دیا ہے کہ ان ناموں کا اطلاق اجماع سے ثابت ہے اور اجماع بھی دلائل شرع میں سے ہے کیونکہ اجماع کا حجت ہونا قرآن سے ثابت ہے۔ ارشاد باری ہے وکذا کہ جعلناکم امۃً وسطاً لتکونوا شہداء علی الناس۔ آیت اس میں وسطاً بمعنی عدلاً ہے تفسیر مدار میں ہے کہ شیخ ابو منصور ماتریدی رحمہ اللہ نے اس آیت سے اجماع کے حجت ہونے پر استدلال کیا ہے تاکہ اللہ نے اس امت کو عدالت کے ساتھ متصف قرار دیا ہے اور عدالت ہی پر شہادت اور قبول شہادت کا مدار ہے پس جب وہ کسی بات پر اجماع کر لیں اور اس کی شہادت دیں تو اس کا قبول کرنا لازم ہے۔ اسی طرح حدیث میں ارشاد ہے۔ لا تجتمع امتی علی الضلالة۔ یعنی غلط بات پر میری امت کا اجماع نہیں ہوگا۔ قولہما وقد یقال ان بعض لوگوں نے مذکورہ اعتراض کا جواب ایک تمہید قائم کرنے کے بعد ایک قاعدہ کلیہ کے ذریعہ دیا ہے۔ تمہید تو یہ ہے کہ اللہ واجب اور قدیم مترادف الفاظ ہیں۔ اور موجود لفظ واجب کے مفہوم کے لئے لازم ہے۔ کیونکہ واجب کے معنی ایسے موجود کے ہیں جس کا وجود ذاتی ہو۔ اس کے بعد قاعدہ کلیہ یہ بیان کیا کہ جب شریعت کسی زبان کے ایک لفظ کا باری تعالیٰ پر اطلاق کرے تو وہ اسی زبان کے یا دوسری زبان کے ان الفاظ کی بھی اجازت ہوتی ہے جو اس کے مرادف ہیں اور ان الفاظ کی بھی جو اس کے معنی کے لئے لازم ہیں۔ لہذا جب شرع نے باری تعالیٰ پر عربی زبان کے لفظ ”اللہ“ کا اطلاق کیا تو اسی عربی زبان کے اندر اس کے مرادف الفاظ مثلاً واجب اور قدیم اور دوسری زبان کے اندر اس کے مرادف الفاظ مثلاً فارسی کے لفظ خدا کے اطلاق کی بھی اجازت ہوئی اور جب لفظ واجب کے اطلاق کی اجازت ہوئی تو اس کے لازم معنی یعنی موجود کے اطلاق کی بھی اجازت ہوئی۔

قولہما؛ و فیہ نظر۔ الخ دوسرا جواب جو صیغہ تمہید سے نقل کیا گیا ہے اس میں تین باتیں کہی گئی ہیں (۱) اللہ واجب اور قدیم مترادف الفاظ ہیں (۲) شریعت کا باری تعالیٰ پر کسی اسم کا اطلاق اس کے مرادف اسم کا اطلاق کرنے کی اجازت ہوتی ہے (۳) شریعت کا باری تعالیٰ پر کسی اسم کا اطلاق اس کے لازم معنی

کے اطلاق کی اجازت ہوتی ہے۔ شارح علیہ الرحمہ کے نزدیک تینوں باتیں محل نظر ہیں۔ اول تو اس لئے محل نظر ہے کہ مترادف کے معنی اتحادی المفہوم ہیں اور مذکورہ تینوں الفاظ کا مفہوم ایک نہیں۔ بلکہ ہر ایک کا مفہوم الگ الگ ہے۔ چنانچہ لفظ اللہ جزی حقیقی کا علم ہے۔ اور لغت کے اندر اس کے معنی معبود کے ہیں۔ یا وہ ذات جس کے بارے میں عقل حیران و سرگرداں ہے یا وہ ذات کہ جس کی طرف بندے مصائب سے گھبرا کر پناہ لینے کے لئے رجوع کرتے ہیں۔ یا وہ ذات جو دوسروں کی نظر سے پوشیدہ ہے۔ جیسا کہ قاضی بیضاوی نے سورہ فاتحہ کے آغاز میں واقع تسمیہ کے لفظ ”اللہ“ کی تفسیر میں فرمایا ہے۔ اور واجب سے مراد وہ ہے جس کا عدم محال ہو اور قدیم سے مراد وہ ہے جس کے وجود کی کوئی ابتداء نہ ہو۔ سو جب ان الفاظ مذکورہ میں سے ہر ایک کا مفہوم دوسرے کے مفہوم سے مختلف ہے۔ ان پر مترادف کا حکم لگانا درست نہیں۔ اسی طرح دوسری بات یعنی شریعت کے بارے میں ہر ایک لفظ کا اطلاق کرنے سے اس کے مرادف الفاظ کا بھی اس پر اطلاق کرنے کی اجازت ہونا بھی تسلیم نہیں کیونکہ اگر شریعت نے ذات باری پر جس لفظ کا اطلاق کیا ہے اس کا مرادف لفظ ایسا ہے جس کے اندر نقص اور عیب کا معنی بھی نکلتا ہے تو اس کا اطلاق ہرگز جائز نہیں ہوگا۔ مثلاً شریعت نے ذات باری پر لفظ عالم کا اطلاق کیا ہے جیسا کہ قرآن کا ارشاد ہے (عالم الغیب والشہادۃ) مگر اس کے مرادف لفظ عاقل کا اطلاق اس پر جائز نہیں کیونکہ یہ عقل مجنی قید سے مشق ہے جو نقص اور عیب ہے اسی طرح تیسری بات یعنی ذات باری پر شریعت کے کسی لفظ کا اطلاق کرنے سے اس لفظ کے لازم معنی کا اطلاق کرنے کی اجازت ہونا بھی تسلیم نہیں کیونکہ شریعت نے ذات باری پر (خالق کل شیء) کا اطلاق کیا۔ اور خالق کل شیء ہونے کے لئے لازم ہے کہ وہ خالق الخائزیر بھی ہو، کیونکہ کل شیء کا لفظ خائزیر کو بھی شامل ہے۔ مگر باری تعالیٰ پر خالق الخائزیر کا اطلاق درست نہیں ہے۔

۱۱۹ آخر میں یہ بھی ذکر کر دینا مناسب سمجھتا ہوں کہ اسماء الہی کے توقیفی ہونے کا مسئلہ مختلف فیہ ہے۔ بعض محققین نے کہا کہ مختلف زبانوں میں باری تعالیٰ کے لئے وضع کئے گئے اسماء اعلام مثلاً فارسی میں لفظ خدا اور ترکی میں لفظ شکری کا اطلاق جائز ہونے میں نزاع نہیں بلکہ نزاع ان اسماء کے اطلاق میں ہے جو صفات اور افعال سے ماخوذ ہیں۔ مثلاً قرآن کے اندر آیا ہے ”سبحی اللہ الشاکرین“ اس میں فعل جزاء کی اسناد اللہ تعالیٰ کی طرف ہے تو کیا فعل جزاء سے ماخوذ اسم فاعل جازی کا اطلاق اللہ تعالیٰ پر جائز ہے یا نہیں اس میں اختلاف ہے مبتدئ اور کرامیہ کہتے ہیں کہ ہر ایسے معنی پر دلالت کرنے والے الفاظ کا باری تعالیٰ پر اطلاق جائز ہے جس کے ساتھ اس کے متصف ہونے پر عقل دلالت کرے۔ اگرچہ شرع نے اطلاق نہ کیا ہو۔ بعض لوگوں کا کہنا ہے کہ جو اسماء باری تعالیٰ کے لئے شرع سے ثابت ہیں ان اسماء کے مرادف تمام الفاظ

کا اطلاق درست ہے۔ جس زبان الفاظ کے جو کفار کی زبان کے ساتھ مخصوص ہیں۔ اور قاضی ابوبکر نے کہا کہ ہر وہ لفظ جو ایسی صفت پر دلالت کرے جو اللہ کے لئے ثابت ہے اور کسی نقص و عیب کے معنی کا وہ نہ دلاتا ہو۔ اس کا اطلاق جائز ہے۔ اور بعض لوگوں نے موہم نقص نہ ہونے کے ساتھ یہ شرط بھی لگائی ہے کہ وہ عظمت اور جلال کے معنی پر دلالت کرتا ہو۔ امام غزالی نے فرمایا جو لفظ کسی صفت پر دلالت کرتا ہو اس کا اطلاق جائز ہے اور لفظ ذرا پر دلالت کرتا ہو اس کا اطلاق جائز نہیں۔ اور شیخ ابوالحسن اشعری اذن شارع کو ضروری قرار دیا۔ اسی کو شرح مواقف میں مختار کہا گیا ہے۔ گویا شیخ اشعری کے نزدیک اسماء الہی توقیفی ہیں۔ لیکن بعض علماء نے اسماء الہی کے توقیفی ہونے کو محل نظر قرار دیا ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ کے اسماء اور صفات ترکی فارسی ہندی وغیرہ مختلف زبانوں میں مذکور ہیں اور ان اسماء میں سے کوئی بھی اسم قرآن اور احادیث میں مذکور نہیں ہے اس کے باوجود ان اسماء کے اطلاق کے جائز ہونے پر مسلمانوں کا اجماع ہے اور ارشاد قرآنی (وَلِلّٰهِ الاسْمَاءُ الْحُسْنٰی فَادْعُوْهُ بِهَا) سے اسماء الہی کے توقیفی ہونے پر استدلال درست نہیں ہے۔ کیونکہ اس آیت میں اسماء الحسنی کے ساتھ متصف قرار دیا ہے۔ اور اسماء میں حسن، صفات مدح اور صفات جلال پر دلالت کرنے کی وجہ سے پیدا ہوگا۔ لہذا ہر وہ اسم جو صفات مدح اور صفات جلال پر دلالت کرے۔ وہ "الاسماء الحسنی" میں داخل ہوگا اور باری تعالیٰ پر اس کا اطلاق جائز ہوگا۔

ولا مصورای ذی صورة وشکل مثل صورة انسان او فرسان تک من خواص الاجسام منحصل لها بواسطۃ الكمیات والکیفیات واحاطۃ الحدود والنهایات. ولا محد ودای ذی حد ونہایت ولا محد ودای ذی عدد وکثرة یعنی ليس محلاً للکمیات المتصلة کالمقادیر ولا المنفصلة کالاعداد وهو ظاهر ولا متبعض ومتجزی ای ذی البعاض واجزاء ولا مرکب منها لما فی کل ذالک من الاحتیاج المنانی للوجوب فمالا اجزاء یسمی باعتبار تالفها منها مرکباً وباعتبار انحلالها اليها متبعضاً ومتجزياً ولا متناً لان ذالک من صفات المقادیر والاعداد۔

ترجمہ | (صانع عالم) صورت اور شکل والا نہیں ہے جیسے انسان یا فرس کی صورت ہوتی ہے۔ اس لئے کہ یہ اجسام کا خاصہ ہیں جو انھیں کمیات اور کیفیات اور حدود و نہایات کے احاطہ کے ذریعہ حاصل ہوتی ہیں۔ اور وہ حدود و نہایت والا بھی نہیں ہے۔ اور عدد و کثرت والا بھی نہیں ہے یعنی نہ تو وہ کمیات متصلہ مثلاً مقدار کا محل ہے اور نہ کمیات منفصلہ مثلاً اعداد کا محل ہے۔ اور نہ وہ متبعض اور متجزی یعنی البعاض اور اجزاء والا ہے اور نہ ان سے مرکب ہے کیونکہ ان سب چیزوں میں احتیاج پایا جاتا ہے جو وجوب کے منافی ہے۔ پھر جس چیز کے لئے اجزاء ہوں اسے ان اجزاء سے تالیف کے اعتبار سے مرکب کہا جاتا ہے اور ان کی طرف تحلیل ہونے کے

اعتبار سے متبعض اور متجزی کہا جاتا ہے۔ اور وہ متناہی بھی نہیں ہے۔ اس لئے کہ یہ مقدار اور عدد کی صفت ہے۔
تشریح قولہ: 'تخصیص لھا الخ' شکل اس ہیئت کا نام ہے جو ایک یا ایک سے زائد حدود کے کسی مقدار یعنی طول، عرض، عمق کا احاطہ تامہ کرنے کی وجہ سے حاصل ہوتی ہے۔ مثلاً اگر صرف ایک ہی حد سے احاطہ تامہ ہو جاتا ہے تو اس سے حاصل ہونے والی ہیئت کو شکل مدور کہتے ہیں اور اگر تین حدود سے احاطہ تامہ ہو جائے تو اس سے حاصل ہونے والی ہیئت کو شکل مثلث کہتے ہیں تو دیکھئے شکل کی تعریف میں ہیئت کا ذکر آیا جو کیفیت ہے۔ مقدار کا ذکر آیا جو از قبیل کمیات ہے اور احاطہ حدود کا بھی ذکر آیا اور کمیات و کیفیات کے ساتھ انصاف اجسام کا خاصہ ہے۔ لہذا اجسام کے لئے شکل و صورت ہوگی اور اللہ تعالیٰ جسم نہیں ہیں تو اس کے لئے شکل و صورت بھی نہیں ہے۔

قولہ: 'بواسطہ الکمیات الخ' مثلاً طول و عرض و عمق۔

قولہ: 'والکیفیات الخ' مثلاً رنگ، سیدھا پن اور ٹیڑھا پن

قولہ: 'یعنی لیس معللاً الخ' توضیح اس کی یہ ہے کہ کم سے مراد وہ عرض ہے جو بالذات قابل تقسیم ہو اور اس کی دو قسمیں ہیں ایک کم متصل ہے جس سے مراد وہ عرض ہے جس کی جب بھی تقسیم ہو تو اس کے دونوں حصوں کے لئے کوئی حد مشترک ہو جو دونوں حصوں میں سے ہر ایک کی حد مانی جاسکے۔ مثلاً ایک بالشت لمبے خط کے نصف پر ایک نقطہ فرض کیا تو اس خط کی نصف نصف بالشت کے دو حصوں کی طرف تقسیم ہوگئی۔ اب وہ نقطہ دونوں حصوں کے لئے حد مشترک ہے کیونکہ اگر وہ نقطہ خط کے ایک حصہ کا منتہا ہے تو دوسرے حصہ کا مبداء بھی ہے۔ پھر یہ کم متصل اگر غیر قار الذات ہے یعنی اس کے اجزاء ایک ساتھ موجود نہیں ہوتے تو وہ زمانہ ہے کیونکہ اس کے اجزاء ایک ساتھ موجود نہیں ہوتے۔ بلکہ یکے بعد دیگرے وجود میں آتے ہیں اور اگر وہ قار الذات ہے یعنی اس کے اجزاء ایک ساتھ موجود ہو سکتے ہیں تو وہ مقدار ہے جس کی تین قسمیں ہیں اگر طول و عرض و عمق تینوں جہات میں وہ تقسیم کو قبول کرتا ہے تو جسم تعلیمی ہے اور اگر صرف دو جہات یعنی طول و عرض میں قابل تقسیم ہے تو پھر سطح ہے اور اگر صرف ایک جہت یعنی طول میں قابل تقسیم ہے تو خط ہے۔ اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ زمانہ، جسم تعلیمی، خط اور سطح یہ سب کم متصل کے اقسام ہیں۔ اس میں خط سطح کی حد و نہایت ہے اور سطح جسم کے لئے حد و نہایت ہے تو مصنف نے لا محذور دہ کہہ کر اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کمیات متصلہ کا محل نہیں ہے

کم کی دوسری قسم کم منفصل ہے۔ اس سے مراد وہ عرض ہے جس کی جب بھی تقسیم کی جائے تو اس کے دونوں حصوں کے لئے حد مشترک نہ ہو۔ اور کم منفصل عدد ہے مثلاً دس کے عدد کو ہم اس طرح تقسیم کریں کہ

ایک طرف چھ ہو دوسری طرف چار ہو تو چار اور چھ کے درمیان کوئی عدد مشترک نہیں ہے جو دونوں جانب متبر ہو۔ ورنہ دونوں جانب اس عدد کا اعتبار کرنے سے نہ تو چار چار رہے گا بلکہ وہ پانچ ہو جائے گا اور نہ چھ چھ رہے گا بلکہ وہ سات ہو جائے گا۔

بہر حال جب عدد کم مفصل ہے تو مصنف نے ولا معد و ذکر اس بات کی طرف اشارہ کیا کہ اللہ تعالیٰ کمیات مفصلہ کا بھی محل نہیں ہے۔

قولہ: یما فی ذالک من اشیاء تبعض، تجزئی اور ترکب کی طرف ہے۔
 قولہ: فمالہ اجزاء الخ شارح رحمۃ اللہ علیہ تبعض اور ترکب کے درمیان فرق اعتباری چاہتے ہیں۔ حاصل یہ ہے کہ جس چیز کے لئے اجزاء ہوتے ہیں اس کی دو حیثیتیں ہیں۔ ایک یہ کہ وہ ان اجزاء سے مؤلف اور ان اجزاء کا مجموعہ ہے اس حیثیت کے اعتبار سے اسے مترکب کہتے ہیں دوسری حیثیت یہ کہ اگر اس کی تحلیل کی جائے یعنی اس کی ترکیبی حیثیت ختم کی جائے تو اس سے یہی اجزاء نکلیں گے اس حیثیت کے اعتبار سے اسے متبعض اور متجزئی کہتے ہیں۔

ولا یوصف بالماہیۃ ای المجانسة لاشیاء لان معنی قولنا ما هو من ای جنس هو، والمجانسة توجب التمايز من المتجانسات بفصول مقومة فیلزم التركيب، ولا بالکیفیۃ من اللون والطعم والرائحة والحرارة والبرودة والرطوبة والیبوسة وغیر ذالک مما هو من صفات الاجسام وتوابع المزاج والتركيب۔

اور اللہ تعالیٰ ماہیت کے ساتھ متصف نہیں ہے۔ ماہیت سے مراد اشیاء کا ہم جنس ہونا ہے اس لئے کہ ہمارے قول ما هو کا معنی یہ ہے کہ کس جنس سے وہ تعلق رکھتا ہے۔ اور مجانست شریک جنس چیزوں سے ذاتی فصول کے ذریعہ امتیاز واجب کرنی ہے پس ترکیب لازم آئے گی۔ اور نہ وہ کیفیت مثلاً رنگ، مزہ، بو، حرارت، برودت، رطوبت، یبوست وغیرہ کیفیات کے ساتھ متصف جو اجسام کی صفات ہیں، اور مزاج اور ترکیب کے تابع ہیں۔

قولہ: ای المجانسة الخ شارح نے ماہیت کے معنی مجانست بیان کئے ہیں، جس کے معنی شریک جنس ہونا ہے اور اس کی یہ دلیل بیان کی کہ ماہیت ماخوذ ہے ما هو سے، اور ما

کے ذریعہ کسی چیز کی جنس دریافت کی جاتی ہے۔ یہی بات کہ اللہ تعالیٰ مجانست سے کیوں نہیں متصف ہے اور اس کا کوئی ہم جنس کیوں ہو سکتا تو اس کی وجہ یہ بیان کی کہ اگر باری تعالیٰ مجانست کے ساتھ متصف ہو یعنی اس کی کوئی جنس ہو جس میں مختلف حقیقت کے افراد شریک ہوں تو ان مجانسات یعنی شریک جنس افراد

سے اسے ممتاز ہونے کے لئے کسی ایسی فصل کی ضرورت پڑے گی جو اس کا مقوم ہوگی یعنی اس کے قوام بمعنی ذات میں داخل ہوگی۔ ایسی صورت میں باری تعالیٰ کا جنس اور فصل سے مرکب ہونا لازم آئے گا اور مرکب محتاج ہوتا ہے اور محتاج ہونا ممکن کی شان ہے اور امکان وجوب کے منافی ہے۔

شارح علیہ الرحمہ نے شرح مقاصد میں فرمایا ہے کہ یہ روایت قطعاً درست نہیں ہے کہ امام ابو حنیفہ فرماتے تھے کہ اللہ تعالیٰ کے لئے ایسی ماہیت ہے جس کو صرف وہی جانتا ہے۔ کیونکہ نہ تو یہ روایت امام صاحب کی کتابوں میں موجود ہے اور نہ ان کے ان اصحاب سے منقول ہے جو ان کے مذہب کو بہتر طریقہ پر سمجھتے ہیں۔ اور اگر بالفرض یہ روایت درست بھی ہو تو ماہیت سے اسم مراد ہوگا۔ کیونکہ لفظ مآسی چیز کا اسم دریافت کرنے کے لئے بھی آتا ہے جیسا کہ شیخ ابو منصور ماتریدی نے فرمایا کہ اگر کوئی ہم سے اللہ تعالیٰ کے بارے میں دریافت کرے، ہاں ہو، تو ہم پوچھیں گے کہ ماہو سے تمہاری مراد کیا ہے اگر مراد ما السموات ہے تو جواب اللہ الرحمن اور رحیم ہے۔ اور اگر ما صفتہ ہے تو جواب یہ ہے کہ وہ سمیع اور بصیر ہے اور اگر مراد ما فعلہ ہے تو جواب مخلوقات کو پیدا کرنا اور ہر چیز کو اس کی مناسب جگہ رکھنا ہے اور اگر مراد ما ماہیتہ ہے تو جواب یہ ہے کہ وہ مثال اور جنس سے پاک ہے۔

شیخ نے اس تفصیلی قول کے ابتدائی حصہ سے جہاں یہ معلوم ہوا کہ لفظ مآسی چیز کا اسم دریافت کرنے کے لئے آتا ہے۔ اس کے آخری حصہ سے یہ بھی معلوم ہوا کہ لفظ مآسی چیز کی جنس دریافت کرنے کے لئے بھی آتا ہے اور یہ کہ ماہیت کے معنی مجانبت ہیں۔

۱۲۳ قولہ: ولا بالكيفية الخ جب ماسبق میں باری تعالیٰ کے جسم ہونے کی نفی ہو گئی تو تمام کیفیات کی بھی نفی ہو گئی خواہ ان کا احساس و ادراک حواس ظاہرہ کے ذریعہ ہوتا ہو، مثلاً رنگ، بو، مزہ، حرارت و برودت وغیرہ، اور خواہ ان کا احساس حواس باطنہ کے ذریعہ ہوتا ہو جیسے رنج اور خوشی وغیرہ۔ قولہ: من توابع المزاج الخ چند متضاد خاصیت اور تاثیر رکھنے والی چیزوں کی باہمی ترکیب اور آمیزش سے جو ایک معتدل کیفیت پیدا ہوتی ہے اس کا نام مزاج ہے۔ یہاں مزاج مفاعلت کا مصدر ہے مازجبت کے معنی میں ہے جس کے معنی آمیزش اور باہم ملنے کے ہیں کیونکہ فاعل مفاعلت کا مصدر ہے۔ حاصل یہ کہ کیفیات باہمی ترکیب و آمیزش کا نتیجہ ہیں اور اللہ تعالیٰ ترکیب سے پاک ہے۔

ولا يتمكن في مكان لان التمكن عبارة عن نفوذ بعد في بعد آخر متوهم او متحقق
ليسمونه المكان، والبعد عبارة عن امتداد قائم بالجسم او بنفسه عند القائلين
بوجود الخلاء۔ واللہ تعالیٰ منزہ عن الامتداد والمقدار لا سترامہ التجزئ، فان

فیل الجوہر الفرد متحیز ولا بُعد فیہ، وإلا لکان متجزیا، قلنا المتکون اخص من المتحیز لان التحیز هو الفراغ المتوہم الذی یشتغلہ شئی ممتدا و غیر ممتدا فما ذکر دلیل علی عدم التمكن فی المكان، واما الدلیل علی عدم التحیز فهو انه لو تحیز فاما فی الازل فیلزم قدام التحیز أولا، فیکون محلا للحوادث وایضا امان لیسادی الحیز أو ینقص عنہ، فیکون متناہیا، أو یزید علیہ، فیکون متجزیا۔

ترجمہ اور وہ (صانع عالم، کسی مکان میں نہیں ہے اس لئے کہ ممکن سے مراد ایک بُعد کا نفوذ اور سرایت کرنا ہے دوسرے ایسے بعد میں جو مہووم یا موجود ہوتا ہے جس کو مکان کہتے ہیں۔ اور بعد سے مراد وہ امتداد (طول، عرض، عمق) ہے جو جسم کے ساتھ قائم ہوتا ہے۔ یا قائم بالذات ہوتا ہے ثبوت خلاء کے قائلین کے نزدیک۔ اور اللہ تعالیٰ امتداد اور مقدار سے پاک ہے کیونکہ وہ تجزی اور تقسیم ہونے کو مستلزم ہے۔ پس اگر کہا جائے کہ جو ہر فرد متحیز ہے حالانکہ اس کے اندر کوئی بعد نہیں در نہ اس کا متجزی ہونا لازم آئے گا۔ ہم کہیں گے ممکن اخص ہے متحیز سے۔ اس لئے کہ حیز وہ مہووم خلاء ہے جس کے اندر کوئی شئی سمائی ہوئی ہو خواہ وہ شئی امتداد والی ہو یا امتداد والی نہ ہو۔ تو جو دلیل ذکر کی گئی وہ دہاری تھا کے، ممکن فی المكان نہ ہونے کی دلیل ہے۔ رہی دلیل اس کے متحیز نہ ہونے کی تو وہ یہ ہے کہ اگر وہ متحیز ہوگا تو یا توازل میں متحیز ہوگا۔ ایسی صورت میں حیز کا بھی قدیم ہونا لازم آئے گا۔ یا نہیں ہوگا تو وہ محل حوادث ہوگا نیز یا تو وہ حیز کے مسادی ہوگا یا حیز سے کم تر ہوگا ایسی صورت میں وہ متناہی ہوگا۔ یا حیز سے بڑھا ہوا ہوگا تو متجزی ہوگا۔

تشریح قولہ: ولا یتمكن الخ ممکن کے لغوی معنی کون فی المكان کے ہیں، اس لئے یتمكن کے بعد فی مکان کہنے کی ضرورت نہیں۔ لیکن دوسرے معنی قدرت کے بھی ہیں اس بناء پر فی مکان کا لفظ بڑھا کر یہ بتلا دیا کہ دوسرا معنی مراد نہیں ہے۔ دوسری بات یہ کہ کسی چیز کے مکانی یا مکان میں ہونے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ وہ اپنے وجود میں مکان کا محتاج ہے۔

قولہ: لان التمكن الخ حاصل دلیل یہ ہے کہ جو لوگ ثبوت خلاء کے قائل ہیں یعنی متکلمین اور اشراقیہ ان کے نزدیک بعد کی دو قسمیں ہیں ایک بعد جو جسم کے ساتھ قائم ہے۔ دوسرے وہ بعد جو مجرد عن المادہ اور قائم بالذات ہے۔ اس حیثیت سے کہ اگر کوئی جسم اس کو چرکے ہوئے اور اس کے اندر سمایا نہ ہو تو وہ خلاء محض ہوگا۔

متکلمین اور اشراقیہ اسی دوسرے بعد کو جسے خلاء سے بھی تعبیر کرتے ہیں مکان کہتے ہیں۔ فرق اتنا ہے

کہ متکلیں اس بعد مجرد عن المادہ کو مہوم قرار دیتے ہیں اور اشراقیہ اسے موجود قرار دیتے ہیں۔ گویا جسم اپنے بُعد یعنی طول و عرض و عمق کے بقدر جس خلاء کو پُر کئے ہوئے ہوتا ہے وہی خلاء اس جسم کا مکان ہے اور اس خلاء یعنی بعد مجرد عن المادہ کے اندر جو کہ قائم بالذات ہے جسم کے بُعد کا نفوذ کرنا اور سما جانا ممکن کہلاتا ہے۔ ممکن کے اس معنی کے لحاظ سے ممکن فی المكان وہی چیز ہوگی جس کے لئے بُعد اور امتداد ہو۔ اور بعد اور امتداد کے تجزی اور قابل تقسیم ہونے کی وجہ سے باری تعالیٰ بُعد اور امتداد سے پاک ہیں۔ اس لئے وہ مکان سے بھی پاک ہیں۔ فلا یتمکن فی مکان۔

قولہ: عن نفوذ بعد۔ الخ اس بعد سے وہ بعد مراد ہے جو جسم کے ساتھ قائم ہے۔

قولہ: فی بعد آخر۔ الخ اس سے بعد مجرد عن المادہ مراد ہے جو مکان ہے۔

قولہ: متوہم۔ الخ یہ متکلیں کا مذہب ہے۔

قولہ: او متحقق الخ یہ اشراقیہ کا مذہب ہے۔

قولہ: امتداد قائم بالجسم الخ اس سے جسم کا بُعد مراد ہے۔

قولہ: او بنفسہ الخ اس سے بعد مجرد عن المادہ مراد ہے جو مکان ہے۔

قولہ: فان قيل الخ ممکن کی مذکورہ تعریف پر ایک اعتراض اور اس کا جواب ہے۔ منشأً اعتراض حیز اور مکان کے درمیان عدم فرق اور دونوں کو ایک سمجھنا ہے اور منشأً جواب دونوں کے درمیان فرق ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ ممکن کا جو معنی آپ نے ذکر کیا ہے۔ اس معنی کے لحاظ سے مکان اور حیز اسی کے لئے ہوگا جس کے اندر بعد اور امتداد ہو حالانکہ جو ہر فرد بمعنی جزء لا یتجزی متحیز ہے باوجودیکہ اس کے اندر کوئی بعد اور امتداد نہیں ہے ورنہ وہ لا یتجزی نہ ہوتا بلکہ متحیز ہوتا۔

جواب کا حاصل یہ ہے کہ حیز اور مکان دونوں ایک نہیں ہیں بلکہ مکان خاص ہے کیونکہ مکان اسی چیز کے لئے ہوتا ہے جس کے اندر بعد اور امتداد ہو۔ برخلاف حیز کے کہ وہ ایسی شے کے لئے بھی ہوتا ہے جو بعد اور امتداد والی ہو مثلاً جسم کے لئے اور ایسی شے کے لئے بھی جس کے اندر کوئی بعد و امتداد نہ ہو جیسے جو ہر فرد۔ لہذا جو ہر فرد متحیز ہے ممکن نہیں ہے۔

قولہ: فما ذکر الخ جب شارح نے مکان اور حیز کے درمیان فرق واضح کر دیا۔ اور یہ معلوم ہو گیا کہ باری تعالیٰ سے مکان کی نفی سے اس کے لئے حیز کی نفی نہیں ہوتی ہے تو ضروری ہو گیا کہ اس کے متحیز ہونے کی بھی نفی کی جائے۔ چنانچہ باری تعالیٰ سے حیز کی نفی پر دو دلیلیں ذکر کی ہیں۔ پہلی دلیل یہ کہ باری تعالیٰ اگر متحیز ہوں یعنی کسی حیز میں ہوں تو دو احتمال ہیں اول یہ کہ وہ ازل ہی سے متحیز ہوں اور یہ اس وقت ہوگا جب

حیز بھی ازل میں ہو ایسی صورت میں حیز کا ازل اور قدیم ہونا لازم آئے گا اور یہ باطل ہے کیونکہ حیز منجملہ عالم کے ہونے کی وجہ سے حادث ہے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ ازل کے بعد متخیز ہو۔ اس کا مطلب یہ ہوگا کہ ازل میں حیز معدوم تھا۔ بعد میں موجود ہوا۔ اور معدوم رہنے کے بعد موجود ہونے والی چیز حادث ہوتی ہے۔ لہذا باری تعالیٰ کا محل حوادث ہونا لازم آئے گا اور یہ بھی باطل ہے اور جب متخیز ہونے کی دونوں صورتیں باطل ہو گئیں تو اس کا متخیز ہونا بھی باطل ہو گیا۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر باری تعالیٰ کے لئے حیز نہ ہو۔ تو یا تو حیز کے مساوی ہونگے یا اس کم ہونگے یا اس زیادہ ہونگے۔ پہلی اور دوسری صورت اس لئے باطل ہے کہ حیز متناہی ہے اور جو چیز متناہی کے مساوی ہو یا اس سے کم ہو وہ بھی متناہی ہوگی۔ اور باری تعالیٰ کا متناہی ہونا باطل ہے اور تیسری صورت اس لئے باطل ہے کہ اس صورت میں باری تعالیٰ کی تجزی اور تقسیم لازم آئے گی بایں طور کہ باری تعالیٰ کا ایک حصہ وہ ہوگا جو حیز کے اندر ہوگا۔ دوسرا حصہ وہ ہوگا جو حیز سے بڑھا ہوا ہوگا۔ اور حیز سے خارج ہوگا۔ اور جب متخیز ہونے کی تینوں شکلیں باطل ہو گئیں تو متخیز ہونا بھی باطل ہو گیا۔

واذالم یکن فی مکان، لم یکن فی جہۃ، لا علو ولا سفلی ولا غیر ہما لا تھا، اما احد ودر
واطراف لا مکنۃ، اوففس الامکنۃ، باعتبار عروض الاضافۃ الی شئی، ولا یجری
علیہ زمان لان الزمان عندنا عبارة عن متجدد یقترن بہا متجدد آخر وعند
الفلاسفۃ عن مقدار الحركة، واللہ تعالیٰ منزہ عن ذاک، واعلم ان ما ذکرہ
فی التذہبات بعضہ یغنی عن البعض، الا انہ حاول التفصیل والتوضیح قضا غ
بعث الواجب فی باب التذہب وردا علی المشبہۃ والمجسمۃ، وساثر فیرق الضلال
والطغیان ما بلغ وجہ وادکدہ فلم یبال بتکذیر الالفاظ المترادفۃ والتصریح
بما علم بطریق الالتزام

ترجمہ اور جب وہ کسی مکان میں نہیں ہے تو کسی جہت میں بھی نہیں ہے۔ نہ فوق میں اور نہ تحت میں نہ
ان دونوں کے علاوہ میں کیونکہ جہات یا تو مکان کے حدود و اطراف ہیں یا عین مکان ہیں۔ کسی ایک
دوسری چیز کی طرف منسوب ہونے کے اعتبار سے۔ اور اس پر زمانہ نہیں جاری ہوتا۔ اس لئے کہ ہمارے نزدیک
زمان سے مراد ایسا امر حادث ہے جس سے دوسرے امر حادث کا اندازہ کیا جائے اور فلاسفہ کے نزدیک مقدار
حرکت ہے اور اللہ تعالیٰ اس سے پاک ہیں اور جانتا جا ہیے کہ مصنف نے تذہبات کے باب میں جو کچھ ذکر کیا ہے

ان میں سے بعض دوسرے بعض سے بے نیاز گردیتی ہیں مگر انھوں نے تنزیہ کے باب میں واجب تعالیٰ کا حق ادا کرنے کے لئے تفصیل اور وضاحت کرنے اور شبہ اور محسبہ اور تمام گمراہ اور سرکش فرقوں کا کامل اور مضبوط طریقہ پر رد کرنے کا ارادہ کیا۔ اس بناء پر الفاظ مترادفہ کے تکرار کی اور ان باتوں کی تصریح کی کوئی پرداہ نہیں کی جو التزاماً معلوم ہو چکی تھیں۔

۱۲۸ **تشریح** قولہ: واذا لم یکن الخ شارح رحمۃ اللہ علیہ باری تعالیٰ سے جہت کی نفی اس انداز پر فرما رہے ہیں کہ مصنف کی طرف سے معذرت بھی ہو جائے کہ انھوں نے باری تعالیٰ کے مکان میں ہونے کی نفی کی مگر جہت میں ہونے کی نفی نہیں کی اس لئے کہ جہت یا تو نفس مکان کا نام ہے یا مکان کے عوارض میں سے ہے اور جب باری تعالیٰ مکان سے پاک ہے تو عوارض مکان سے بھی پاک ہے۔

قولہ: اما حدود و اطراف الخ یہ جہت کے بارے میں بعض لوگوں کا قول ہے کیونکہ جہت اشارہ حبیبہ منتهی کو کہتے ہیں اور اشارہ حبیبہ کا منتهی فلک فلک کی سطح محدب ہے اور فلک الافلاک سارے عالم کے لئے مکان ہے۔ معلوم ہوا کہ جہت مکان کے حدود و اطراف کا نام ہے

قولہ: اولفلس الامکنۃ الخ مثلاً گھر کی جہت اس چیز کے لئے جو اس کے اوپر رکھی ہوئی ہے مکان ہے اور وہی جہت فوق بھی ہے۔

۱۲۹ قولہ: ولا یجری الخ باری تعالیٰ جس طرح مکان سے پاک ہے زمان سے بھی پاک ہے اس لئے کہ ہم اہل حق کے نزدیک زمانہ سے مراد ایسا شئیاً فشیاً حادث ہونے والا امر ہے جس کے ذریعہ دوسرے امر حادث کا اندازہ کیا جائے۔ مثلاً گھنٹوں سے ایام کا ایام سے مہینوں کا، اور مہینوں سے سال کا اور سال کے عمر کا اندازہ کیا جاتا ہے اور اللہ تعالیٰ تجدد اور حدوث سے پاک ہے۔ اور فلاسفہ کے نزدیک بھی باری تعالیٰ زمانی نہیں ہے کیونکہ ان کے نزدیک زمانہ مقدار حرکت ہے اور اللہ تعالیٰ مقدار اور کم ہونے سے پاک ہے۔ قولہ: متجدد الخ تجدد کے معنی شئیاً فشیاً حادث ہونے کے ہیں۔

قولہ: مقدار الحركة الخ لا محذور ولا معدود کی شرح میں ہم نے کم متصل کی تقسیم کی اس تقسیم میں مقدار زمانہ کا قسیم ہے۔ یہاں مقدار اس معنی میں نہیں ہے بلکہ لغوی معنی میں ہے اور اس سے کم متصل مراد ہے۔ فلاسفہ کہتے ہیں کہ زمانہ ایسا عرض ہے جو کم و بیش کی ظرف بالذات تقسیم ہوتا ہے۔ مثلاً نصف یوم کم کے پورے یوم سے۔ اور جو عرض بالذات قابل تقسیم ہو وہ کم ہے نیز تقسیم ہونے کی صورت میں اس کے دونوں حصوں کے لئے حادث شریک بھی ہے لہذا وہ کم متصل اور مقدار ہے۔ اب یا تو ایسی ہیئت کے لئے مقدار ہوگا جو قار الذات ہوگی یعنی اس کے اجزاء جمع ہو سکتے ہوں، تو باطل ہے کیونکہ زمانہ غیر قار الذات ہے،

یا ایسی ہیئت کے لئے مقدار ہوگا جو غیر قار الذات ہے اور غیر قار الذات ہیئت کا نام حرکت ہے پس معلوم ہوا کہ زمانہ مقدار حرکت ہے اور اللہ تعالیٰ کیات اور مقادیریات سے پاک ہے۔ لہذا زمانہ سے بھی پاک ہے۔

قوله: اعلم ان ما ذكره الخ. تنزيهات کے سلسلہ میں مصنف نے ایسے بعض سے لیکر ولا یجدری علیہ زمان تک جو کچھ عرض کیا ہے ان میں تکرار ہے اور بعض ایسی چیزوں کی نفی کی صراحت ہے جن کی نفی دوسری بعض چیزوں کی نفی سے التزام معلوم ہوگئی تھی۔ مثلاً جو ہریت کی نفی جمیت کی نفی کو مستلزم ہے کیونکہ جو ہر جسم کا جزء ہے اور جزء کی نفی کل کی نفی کو مستلزم ہوتی ہے۔ اسی طرح جب صورت و شکل کی نفی لا مصور کہہ کر چکے۔ تو محدود اور محدود اور متناہی ہونے کی بھی نفی ہوگئی۔ کیونکہ صورت شکل اس لئے منتهی ہوئی تھی کہ صورت شکل کے لئے مقدار لازم ہے اور اللہ تعالیٰ مقدار سے پاک ہے۔ تو محدود ہونا، محدود ہونا اور متناہی ہونا بھی مقدار کا خاصہ ہے لہذا ان باتوں سے بھی اللہ تعالیٰ پاک ہوگا۔ اسی طرح بعض اور تجزی میں سے کسی ایک کی نفی دوسرے کی نفی کو مستلزم ہے لیکن مصنف نے دلالت التزامی کو کافی نہیں سمجھا اور ہر ایک کی نفی کی صراحت فرمائی۔ ایک تو تنزیہ کے باب میں واجب تعالیٰ کا حق ادا کرنے کے لئے۔ اور دوسرے فرق باطلہ کا رد کرنے کے لئے۔

ثمان مبنی التنزیہ عما ذكرت علی انہا نافی وجوب الوجود لما فیہا من شائبة الحدوث والامکان علی ما اشرنا الیہ لعل ما ذهب الیہ المشائخ من ان معنی الصبر بحسب اللغة ما یمتغ بقاءہ، ومعنی الجوہر ما یتربکب عنہ غیرہ، ومعنی الجسم ما یتربکب ہو عن غیرہ، بدلیل قولہم ہذا الجسم من ذلک، وان الواجب لو تربکب ناجزاً وہ إما ان تتصف بصفات الکمال فیلزم تعدد الواجب أولاً، فیلزم النقص والحدوث والاضا اما ان یکون علی جمیع الصور والاشکال والمقادیر والکیفیات، فیلزم اجتماع الاضداداً وعلی بعضہا وہی مستویۃ الاقدام فی افادۃ المدح والنقص وفي عدم دلالت المحدثات علیہ، فیفتقر الی مخصص ویداخل تحت قدرۃ الخیر فیکون حادثاً، بخلاف مثل العلم والقدرة فانہا صفات کمال تدل المحدثات علی ثبوتہا واضداً وھا صفات نقصان لادلائلہا علی ثبوتہا۔ لانہا تمسکات ضعیفۃ توہن عقائد الطالبین، وتوہم مجال الطاعنین زعماً منهم ان تلك المطالب العالیۃ مبنیۃ علی امثال ہذا الشبہ الواہیۃ۔

ترجمہ: پھر مذکورہ باتوں سے باری تعالیٰ کا پاک ہونا اس بات پر مبنی ہے کہ یہ باتیں اس کے واجب الوجود

ہونے کے معنی ہیں کیونکہ ان باتوں میں حدوث و امکان کا شائبہ ہے۔ جیسا کہ ہم اس کی طرف اشارہ کر چکے ہیں ان دلائل پر (مبنی) نہیں ہے جس کی طرف مشائخ گئے ہیں۔ مثلاً یہ کہ عرض کا معنی اس چیز کے ہیں جس کا بقا محال ہو۔ اور جو ہر کا معنی اس چیز کے ہیں جس سے کوئی چیز مرکب ہوتی ہو۔ اور جسم کے معنی اس چیز کے ہیں جو دوسری چیزوں سے مرکب ہو۔ لوگوں کے اس قول کے دلیل ہونے کی وجہ سے کہ یہ اس سے زیادہ جسم ہے اور (مثلاً) یہ کہ واجب تعالیٰ اگر مرکب ہوں گے تو ان کے اجزاء یا توصفات کمال کے ساتھ متصف ہوں گے ایسی صورت میں تعدد واجب لازم آئے گا۔ یا نہیں متصف ہوں گے تو نقص اور حدوث لازم آئے گا اور نیز یہ تو وہ تمام صورتوں شکلوں مقداروں اور کیفیتوں کے ساتھ متصف ہوں گے تو اجتماع اضداد لازم آئے گا۔ یا بعض کے ساتھ متصف ہوں گے۔ دریاں حالیکہ سب ہم مرتبہ ہیں مفید مدح اور مفید نقص ہونے میں اور محدثات کے ان پر دلالت نہ کرنے میں تو وہ مخصص کا محتاج ہوگا اور غیر کی قدرت میں داخل ہوگا۔ برخلاف علم و قدرت جیسی صفات کے کہ یہ صفات کمال ہیں محدثات ان کے ثبوت پر دلالت کرتے ہیں اور ان کے اضداد صفات عیب ہیں محدثات کی ان کے ثبوت پر دلالت نہیں پائی جاتی۔ ذات پاک کا منزه ہونا ان مذکورہ دلائل پر مبنی نہیں ہے، اس لئے کہ یہ کمزور استدلال ہیں جو طلبہ کے عقائد کو کمزور کرتے ہیں اور طعنہ زنون کا میدان وسیع کرتے ہیں ان کے یہ کہنے کی وجہ سے کہ یہ بلند پایہ مسائل ان جیسے کمزور دلائل پر مبنی ہیں۔

۱۳۰۔ **تشریح** شارح رحمۃ اللہ علیہ کے کلام کا حاصل یہ ہے کہ ماسبق جتنی چیزوں سے اللہ تعالیٰ کی تنزیہ پر اور تقدس بیان کی گئی ہے مثلاً عرض ہونے، جسم ہونے سے، جو ہر ہونے سے، صورت اشکل والا ہونے سے، محدود اور متناہی ہونے سے، زمان اور مکان میں ہونے سے، ان سب سے باری تعالیٰ کے منزه ہونے کی بنیاد یہ ہے کہ ان سب باتوں میں امکان اور حدوث کا شائبہ پائے جانے کی وجہ سے یہ سب باتیں باری تعالیٰ کے واجب الوجود ہونے کے معنی ہیں۔ مشائخ نے ذات باری سے مذکورہ چیزوں کی نفی پر جو دلائل ذکر کئے ہیں ان دلائل پر مذکورہ چیزوں کی نفی ہرگز مبنی نہیں ہے کیونکہ وہ دلائل کمزور ہیں۔ اور دلائل کی کمزوری کی وجہ سے ایک تو طلبہ کے ذہن میں مذکورہ چیزوں کی نفی کمزور معلوم ہوگی جو فساد عقیدہ کا سبب بنے گی نیز مخالفین کو یہ کہنے کا موقع ملے گا کہ اسلامی عقائد کی بنیاد کمزور دلائل پر ہے۔ قولہ: لا علی ما ذهب الیہ الخ یہ شارح کے قول علی انہا تنافی پر معطوف ہے۔ اور کلمہ ما سے مراد دلائل ہیں۔

قولہ: من ان معنی العرض الخ اس میں من بیان ہے اس لفظ ما کا جو ما ذهب الیہ میں

واقع ہے اور جس کے دلائل مراد ہیں۔

قولہ : ان معنی العرض الخویہ دلیل مشائخ نے باری تعالیٰ کے عرض نہ ہونے پر پیش کی ہے۔

قولہ : ومعنی الجوهرا الخویہ باری تعالیٰ کے جوہر نہ ہونے پر مشائخ کی دلیل ہے۔

قولہ :- ومعنی الجسم الخویہ باری تعالیٰ کے جسم نہ ہونے کی دلیل ہے۔

قولہ : بدلیل قولہم هذا جسم۔ کیونکہ هذا الجسم من ذالک کا مطلب یہ ہے کہ جسم

اس جسم سے زیادہ اجزاء والا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ جسم مرکب من الاجزاء ہوتا ہے۔

قولہ : وان الواجب الخویہ مشائخ کے نزدیک واجب تعالیٰ کے مرکب نہ ہونے کی دلیل ہے حال

دلیل یہ ہے کہ واجب تعالیٰ اگر مرکب ہوں اجزاء سے، تو وہ اجزاء دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ تمام صفات کمال

کے ساتھ متصف ہوں گے۔ دریاں حالیکہ سب سے بڑی صفت کمال وجوب ہے لہذا وہ اجزاء وجوب کے ساتھ

بھی متصف ہوں گے۔ ایسی صورتیں تعدد و جہاں لازم آئے گا جو منافی توحید ہونے کے سبب باطل ہے۔ یا وہ

اجزاء تمام صفات کمال کے ساتھ متصف نہیں ہوں گے خواہ کسی بھی صفت کمال کے ساتھ متصف نہ ہوں یا

بعض کے ساتھ متصف ہوں اور بعض کے ساتھ متصف نہ ہوں۔ بہر حال کل یا بعض صفات کمال کے فوت

ہونے سے نقص لازم آئے گا۔ اور نقص حدوث کو بھی مستلزم ہوگا۔ کیونکہ اجزاء کا نقص مجموعہ یعنی ذات باری

کے ناقص ہونے کو مستلزم ہوگا۔ اور ناقص واجب الوجود نہیں ہو سکتا۔ لامحالہ وہ حادث ہوگا۔ اور باری تعالیٰ

کا حادث ہونا باطل ہے۔

قولہ : وايضا ايمان يكون على جميع الصور الخویہ باری تعالیٰ کے لئے صورت، شکل، مقدار،

کیفیت نہ ہونے کی دلیل ہے۔ حاصل دلیل یہ ہے کہ اگر باری تعالیٰ ان مذکورہ چیزوں کے ساتھ متصف ہوگا۔

تو دو حال سے خالی نہیں، یا تو تمام صورتوں اور مقداروں اور کیفیات کے ساتھ متصف ہوگا یا ان میں بعض

کے ساتھ۔ پہلی صورت میں اجتماع تضاد لازم آئے گا۔ کیونکہ تمام صورتوں کے ساتھ متصف ہونے کا مطلب

یہ ہے کہ مثلاً وہ حسن صورت اور بد صورت ہر ایک کے ساتھ متصف ہو۔ اسی طرح تمام کیفیات کے ساتھ

متصف ہونے کا یہ مطلب ہوگا کہ مثلاً وہ سفید بھی ہو اور کالا بھی، اور یہ اجتماع ضدین ہے اور دوسری

صورت میں باری تعالیٰ کا محتاج ہونا اور غیر کی قدرت کے تحت داخل ہونا لازم آئے گا اس لئے کہ تمام

اشکال اور مقادیر اور کیفیات بصورت ثبوت مفید مدح ہونے میں اور بصورت عدم ثبوت مفید نقص ہونے

میں برابر ہیں نیز اس بات میں بھی برابر ہیں کہ ممکنات ان چیزوں کے ساتھ باری تعالیٰ کے متصف ہونے

پر دلالت نہیں کرتی ہیں۔ پس اگر باری تعالیٰ ان میں سے بعض کے ساتھ متصف ہو تو کسی شخص کا محتاج ہوگا

جوان بعض کو اس کے ساتھ خاص کرے۔ اور جو شخص اور مرجح کا محتاج ہوتا ہے وہ اس شخص کی قدرت کے تحت داخل ہوتا ہے لہذا باری تعالیٰ کا غیر کی قدرت کے تحت داخل ہونا لازم آئے گا۔

قولہ: بخلاف مثل العلم والقدرة الخ۔ یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ بعض اشکال اور کیفیات کے ساتھ باری تعالیٰ کے اقصاف کے بارے میں تم نے کہا کہ یہ اقصاف اگر بغیر کسی مرجح کے ہے تو ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی اور اگر مرجح کی وجہ سے ہے تو باری تعالیٰ کا مرجح کی طرف محتاج ہونا لازم آئے گا تو یہ مشکل توصفات کے اثبات میں بھی پیش آئے گی۔ اس لئے کہ تم نے باری تعالیٰ کو بعض ہی صفات علم، حیا، قدرت، سمع و بصر وغیرہ کے ساتھ متصف قرار دیا ہے۔ ان کے اضداد موت، عجز، جہل وغیرہ کے ساتھ متصف نہیں ہوتے تو یہاں بھی کہا جائے گا کہ اگر ان بعض کے ساتھ اقصاف کسی مرجح کے بغیر ہے تو ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی۔ ورنہ مرجح کا محتاج ہونا لازم آئے گا۔

جواب کا حاصل یہ ہے کہ صفات سب کے سب برابر نہیں ہیں بلکہ جو صفات باری تعالیٰ کے لئے ہم ثابت کرتے ہیں مثلاً علم قدرت وغیرہ وہ صفات کمال ہیں ممکنات ان کے ثبوت پر دلالت کرتی ہیں جیسا کہ اس سے پہلے گذر چکا ہے کہ عالم کا اس نرالی انداز پر وجود ان صفات کمال کے ساتھ اپنے صانع کے متصف ہونے پر دلالت کرتا ہے اور ان کے اضداد مثلاً موت، عجز اور جہل وغیرہ صفات نقص اور عیب ہیں، ممکنات ان کے ثبوت پر دلالت نہیں کرتی ہیں بلکہ ان کی نفی پر دلالت کرتی ہیں

قولہ: لانها تمسکات الخیر لا علی ما ذهب الیه المشائخ کی دلیل ہے۔

قولہ: زعماء منهم الخ ضمیر ہُمْ راجع ہے طالبین اور طاعینین کی طرف۔

واحتج المخالف بالنصوص الظاهرة في الجهة والجسمية، والصورة والجوارح، وبأن كل موجودين فترضا لا بد ان يكون احدهما متصلا بالآخر مما سألنا او منفصلا عنه مبائنا في الجهة، والله تعالى ليس حالاً ولا محلاً للعالم، فيكون مبائناً للعالم في جهة فتحتيز، فيكون جسماً او جزء جسم مصوراً متناهياً۔ والجواب ان ذلك وهم محض، وحكمه على غير المحسوس باحكام المحسوس، والادلة القطعية قائمة على التزبيها فيجب ان يفوض علم النصوص الى الله تعالى على ما هودأب السلف ايثار للطريق الاسلام اویا اول بتاویلات صحیحہ علی ما اختاره المتأخرون دفعا لطاعن الجاهلین، وجدنا نضع القاصرين، سلوکا للسبیل الاحکم۔

ترجمہ اور مخالف نے (ایک تو) ان نصوص سے استدلال کیا ہے جو جہت اور جسمیت اور صورت اور

جو ارجح کے سلسلہ میں ظاہر ہیں۔ اور (دوسرے) اس بات سے کہ جو بھی دو موجود فرض کئے جائیں۔ ضرور ان دونوں میں سے ایک یا تو دوسرے سے متصل ہوگا اس سے مس کر رہا ہوگا یا اس سے جدا ہوگا جہت میں اس کا مابین ہوگا اور اللہ تعالیٰ نہ تو عالم کا محل ہیں نہ اس کے اندر حلول کرنے والے ہیں پس وہ جہت میں عالم کا مابین ہوگا اور متخیز ہوں گے۔ پس وہ جسم ہوں گے یا جسم کا جز ہوں گے صورت شکل والے ہوں گے متناہی ہوں گے اور جواب یہ ہے کہ یہ محض وہم ہے اور غیر محسوس پر محسوس کا حکم لگانا ہے اور تنزیہات پر دلائل قطعہ قائم ہیں لہذا ضروری ہے کہ نصوص کا علم اللہ کے حوالہ کیا جائے جیسا کہ سلف کا طریقہ رہا ہے۔ محفوظ طریقہ کو ترجیح دینے کی خاطر یا مضبوط راہ پر چلنے کے لئے ان نصوص کی صحیح تاویلات کی جائیں جیسا کہ متاخرین نے اختیار کیا۔ جاہلوں کے اعتراضات دفع کرنے اور کمزور مسلمانوں کا بازو ہٹانے کے لئے۔

تشریح جو لوگ باری تعالیٰ کے لئے جہت اور جسمیت وغیرہ کے قائل ہیں وہ عقل اور نقل دونوں سے استدلال کرتے ہیں۔ عقلی دلیل یہ ہے کہ جو بھی دو موجود فرض کئے جائیں دو حال سے خالی نہیں یا تو دونوں باہم متصل ہوں گے۔ خواہ یہ اتصال باہم معنی ہو کہ دونوں کے حدود و اطراف مثلاً خطوط اور سطوح دوسرے کے حدود و اطراف سے ملے ہوں یا باہم صورت کہ ایک کا دوسرے میں متداخل اور حلول ہو یا دونوں ایک دوسرے سے منفصل ہوں گے۔ جہت میں ایک دوسرے کے مخالف ہوں گے مثلاً ایک اگر جنوب میں ہے تو دوسرا شمال میں ہوگا۔ اسی طرح ہم دو موجود فرض کرتے ہیں ایک موجود تو عالم ہے دوسرا موجود باری تعالیٰ ہے ان دونوں میں بھی وہی دونوں احتمال ہیں۔ پہلا احتمال تو اس لئے باطل ہے کہ باری تعالیٰ نہ تو عالم کے اندر حلول کرنے والے ہیں اور نہ عالم کا محل ہیں کہ عالم ان کے اندر حلول کئے ہوئے ہو۔ کیونکہ حلول حال اور محل میں سے ہر ایک کے دوسرے کی طرف محتاج ہونے کا مقتضی ہے اور باری تعالیٰ احتیاج سے پاک ہیں۔ لہذا دوسری شق متعین ہو گئی کہ باری تعالیٰ عالم کے منفصل اور اس کی مخالف جہت میں ہوں گے اور جو چیز جہت میں ہوتی ہے وہ متخیز ہوتی ہے اس لئے باری تعالیٰ متخیز بھی ہوں گے اور متخیز یا تو جسم ہوتا ہے یا جسم کا جز یعنی جو ہر فرد ہوتا ہے۔ لہذا باری تعالیٰ جسم ہوں گے یا جوہر ہوں گے۔

اور دلیل نقلی قرآن اور حدیث کے وہ نصوص ہیں جن کے ظاہری الفاظ باری تعالیٰ کے لئے جہت اور جسمیت وغیرہ پر دلالت کرتے ہیں۔ مثلاً چند نصوص قرآنی یہ ہیں (۱) وجاء ربک (۲) الرحمن علی العرش استوی (۳) ویبقی وجہ ربک (۴) ید اللہ فوق ایدہم (۵) والسموات مطوَّيات بیمینہ۔ اسی طرح چند نصوص احادیث یہ ہیں (۱) ان اللہ تعالیٰ یُنزل الی سماء الدنیا (۲) ان اللہ

خلق آدم علی صورتہ (۳) ان العجب یل یضع قد مہ فی النار (۴) انه یضحک الی اولیائہ حتی تبدلوا جدۃ۔

۱۳۲ قولہ: والجواب الخ دلیل عقلی کا جواب یہ ہے کہ اس عالم محسوس کے دو موجود پر جو حکم متصل یا منفصل ہونے کا لگایا گیا تھا۔ باری تعالیٰ کی غیر محسوس ذات پر وہ حکم لگانا جائز نہیں ہے کیونکہ یہ قیاس الخاف علی اثاہد کے قبیل سے ہے جو قوت و اہمہ کی کارستانی ہے۔ نیز مذکورہ چیزوں سے باری تعالیٰ کے منزہ ہونے پر دلائل قطعیہ عقلیہ قائم ہیں اور عقل کے خلاف وہم کا فیصلہ باطل ہے۔

اور جب باری تعالیٰ کے جسم اور جہت وغیرہ سے پاک ہونے پر دلائل عقلیہ قائم ہیں تو قاعدہ یہ ہے کہ اگر کسی نص کے ظاہری الفاظ کسی ایسی چیز پر دلالت کریں جو خلاف عقل ہے تو اس نص کے ظاہری معنی مراد نہیں ہوں گے۔ چنانچہ اہل السنۃ والجماعت کا اس بات پر اتفاق ہے کہ جن نصوص کے ظاہری الفاظ باری تعالیٰ کے لئے جسم اور جہت وغیرہ ہونے پر دلالت کرتے ہیں اور جو نصوص متشابہات کہلاتے ہیں ان کے ظاہری معنی مراد نہیں ہیں بھراہل السنۃ والجماعت میں دو مذہب ہو گئے۔ ایک مذہب متقدمین کا ہے۔ دوسرا مذہب متاخرین کا ہے۔ اختلاف کی بنیاد یہ ہے کہ متشابہات کے بارے میں وارد آیت قرآنی (وما یعلم تاویلہ الا اللہ والذی یقولون آمنا۔ الا یہ فی قراءت کے مطابق الا اللہ پر وقف ہے اور الذی یقولون آمنا۔ الا یہ فی قراءت کے مطابق ہے۔

اس قراءت کی تائید عبداللہ ابن عباسؓ کے (و یقول الذی یقولون آمنا۔ الا یہ فی قراءت کے مطابق ہے۔) سے الذی یقولون آمنا۔ الا یہ فی قراءت کے مطابق ہے۔ اس صورت میں آیت کا معنی یہ ہونگے کہ متشابہات کی تاویل اور ان کا مطلب اللہ ہی کو معلوم ہے بندوں کو ان کا علم نہیں ہو سکتا۔ چنانچہ متقدمین نے اسی قراءت کو بنیاد بنا کر متشابہات کا علم اللہ کے حوالہ کیا۔ اور جہاں بھی ان کے سامنے کوئی متشابہ نص آئی جس سے باری تعالیٰ کے لئے جہت یا جسمیت وغیرہ سمجھ میں آتی ہو وہاں وہ "اللہ اعلم بمرادہ بذاتہ" یعنی اس لفظ کی مراد اللہ ہی بہتر جانتا ہے کہہ کر گزر گئے۔ یہ حضرات یہ بھی کہتے ہیں کہ بیدار اور رجل اور اصبع اور وجہ وغیرہ تمام وہ الفاظ جو نصوص میں باری تعالیٰ کی طرف مضاف ہو کر آئے ہیں وہ سب حق تعالیٰ کی صفات ہیں جن کی کثرت اور حقیقت سے ہم واقف نہیں۔

دوسری قراءت میں الا اللہ پر وقف نہیں ہے اس صورت میں الذی یقولون آمنا۔ الا یہ فی قراءت کے مطابق ہے۔ عطف ہوگا اور آیت کے یہ معنی ہوں گے کہ متشابہات کی تاویل کا علم اللہ کو اور علماء و راہبین کو ہے۔ چونکہ متاخرین کے زمانہ میں مذاہب باطلہ رواج پا چکے تھے اور شبہ اور مجسمہ نصوص متشابہات کے ظاہری الفاظ کا سہارا

لے کر ضغواءِ مسلمین اور کوتاہ علم لوگوں کو گمراہ کر رہے تھے۔ اس وجہ سے انھوں نے دین کی حفاظت اور عامۃ المسلمین کو گمراہی سے بچانے کے لئے دوسری قرارت کے موافق الراسخون فی العلم کا لفظ اللہ پر عطف مان کر علماءِ راہین کے لئے بھی مشابہات کی تاویل کا علم جائز اور ممکن قرار دیا اور مشابہات کی مناسب تاویلات کیں جو کتب تفاسیر اور شروح احادیث میں مذکور ہیں۔ جب علماء اہل سنت کے یہ دو مذہب ہمارے سامنے آگئے تو ہمارے لئے جائز ہے کہ ہم مقدمین اہل سنت کی طرح نصوصِ مشابہہ کا علم حوالہ بخیر کریں اور اللہ اعلم بالصواب کہہ کر خاموش ہو جائیں اور یہ بھی جائز ہے کہ متاخرین کی طرح ان نصوصِ مشابہات کی مناسب تاویلات کریں۔

قولہ: ایتار الطریق الاسلام الخ۔ یہ یقوض کا مفعول لہ ہے اور دفعاً لمطاعن الجاہلیت وجذباً بالضبع القاصرین۔ شارح کے قول "اختارہ" کا مفعول لہ ہے اور سلوکاً شارح کے قول یأول کا مفعول لہ ہے۔

ولا یشبہہ شیئ ای لا یماثلہ، اما اذا ارید بالمماثلۃ الاتحاد فی الحقیقۃ ظاہر واما اذا ارید بہا کون الشیئین بحیث یسدا احدہما مسد الآخر ای یصلح کل واحد منهما ما یصلح لہ الآخر، فلان شیئاً من الموجودات لا یسده تعالیٰ فی شیئ من الاوصاف فان اوصافہ من العلم والقدرة وغیر ذلک الشاغل واعلیٰ معانی المخلوقات بحیث لا مناسبتہ بینہما۔

ترجمہ اور کوئی شیئ اس کے مشابہ نہیں ہے یعنی مماثل نہیں ہے۔ بہر حال جب مماثلت سے حقیقت میں ایک ہونا مراد لیا جائے۔ تب تو ظاہر ہے۔ اور بہر حال جب اس سے دو چیزوں کا اس طرح ہونا مراد لیا جائے کہ دونوں میں سے ایک دوسرے کا قائم مقام ہو سکے۔ یعنی دونوں میں گہرا ایک صلاحیت رکھے اس کام کی جس کی دوسرا صلاحیت رکھتا ہے تو اس لئے کہ موجودات میں سے کوئی چیز بھی اللہ تعالیٰ کا کسی بھی وصف میں قائم مقام نہیں ہو سکتی اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کے اوصاف مثلاً علم و قدرت وغیرہ مخلوقات کے اوصاف سے اس قدر عظیم تر اور بلند تر ہیں کہ ان دونوں کے درمیان کوئی مناسبت ہی نہیں۔

تشریح قولہ: لا یماثلہ الخ۔ شارح علیہ الرحمہ نے مشابہت کے معنی مماثلت بیان کئے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ مشابہت کا مشہور معنی اتحاد فی الکلیف ہے یعنی دو چیزوں کا ایک کیفیت میں شریک ہونا ہے۔ مثلاً آگ اور آفتاب کا روشنی میں اور کافور اور کاغذ کا سفیدی میں اتحاد و اشتراک مشابہت ہے۔ اور باری تعالیٰ کے کسی کیفیت کے ساتھ متصف ہونے کی نفی اس سے پہلے ولا بالکیفیت کہہ کر کر دی چکے ہیں پس اگر یہاں مشابہت بمعنی اتحاد فی الکلیف کی نفی مراد ہو تو تکرار لازم آئے گا۔ اس بناء پر شارح

۱۳۳

نے فرمایا کہ یہاں مشابہت بمعنی مماثلت ہے اور کوئی شئی باری تعالیٰ کا مماثل اس لئے نہیں ہے کہ مثلت کے دو معنی ہیں۔ ایک معنی اتحاد فی النوع ہیں یعنی دو چیزوں کا تمام ذاتیات میں شریک ہونا مثلاً زید اور عمرو کے درمیان اسی معنی میں مماثلت ہے کہ ایک جو ذاتیات ہیں یعنی حیوانیت اور ناطقیت، وہی دوسرے کی بھی ذاتیات ہیں۔ اس معنی کے لحاظ سے کسی چیز کا باری تعالیٰ کے مماثل نہ ہونا ظاہر ہے کیونکہ اگر کوئی شئی بھی باری تعالیٰ کا باری معنی مماثل ہو کہ وہ باری تعالیٰ کے ساتھ اس کی تمام ذاتیات میں شریک ہے دراصل حالیکہ باری تعالیٰ کی ذاتیات میں وجوب وجود بھی ہے۔ تو اس شئی کا واجب الوجود ہونے میں شریک ہونا اور اس کی وجہ سے تعدد واجب لازم آئے گا جو منافی توحید ہونے کے سبب باطل ہے۔

مماثلت کے دوسرے معنی یہ ہیں کہ دو چیزیں اس طرح ہوں کہ وہ ایک دوسرے کا قائم مقام ہو سکتی ہوں اور ہر ایک اس کام کی صلاحیت رکھتی ہو جس کی دوسرے کے اندر صلاحیت ہے۔ اس معنی کے اعتبار سے بھی کوئی چیز باری تعالیٰ کا مماثل نہیں بن سکتی کیونکہ کوئی بھی شئی کسی بھی صفت میں باری تعالیٰ کا قائم مقام نہیں ہو سکتی اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کے اوصاف مخلوق کے اوصاف سے اتنے عظیم تر ہیں کہ ان دونوں کے درمیان کوئی مناسبت ہی نہیں۔

قال فی البدایۃ ان العلم منا موجود وعرض وعلم محدث وجائز الوجود ویتجدد فی کل زمان، فلوا ثبتنا العلم صفۃً للہ تعالیٰ کان موجوداً وصفۃً قدیمۃً وواجب الوجود واثماً من الازل الی الابد، فلا یمثل علم الخلق بوجہ من الوجوہ ہذا کلاماً۔ فقد صرح بان المماثلۃ عندنا انما یشبہ بالاشتراک فی جمیع الاوصاف حتی لو اختلفا فی وصف واحد، التفت المماثلۃ، وقال الشیخ ابو المعین فی التبصرۃ انا نجد اهل اللغة لا یمنعون من القول بان زید امثل عمرو فی الفقہ اذا کان لیساوہ فیہ ولسد مسدۃ فی ذالک الباب وان كانت بینہما مخالفتہ بوجوہ کثیرۃ، وما یقولہ الا شعری من انه لا مماثلۃ الا بالمساواة من جمیع الوجوہ فاسد لان النبی عم قال: الخطۃ بالخطۃ مثلاً بمثل واراذا استواء فی الکیل لا غیر، وان تفاوت الوزن، وعدد الحببات والصلابۃ والرخاوة، وظاہر انہ لا مخالفتہ، لان مراد الا شعری المساواة من جمیع الوجوہ فیما بہ المماثلۃ کالکیل مثلاً، وعلى هذا ینبغی ان یحمل کلام صاحب البدایۃ ایضاً وإلا فاشترک الشیخین فی جمیع الاوصاف ومساواتہما من جمیع الوجوہ یرفع التعدد فكیف

یتصور التماثل۔

ترجمہ

بدایہ میں کہا ہے کہ ہمارا علم موجود ہے اور عرض ہے اور حادث علم ہے اور ممکن الوجود اور ہر زمانہ میں متحد اور تغیر پذیر ہے پھر جب ہم علم کو اللہ کی صفت مانتے ہیں تو وہ موجود ہے اور قدیم صفت ہے۔ اور واجب الوجود ہے ازل سے ابد تک ہمیشہ رہنے والا ہے۔ پس وہ مخلوق کے علم کے ساتھ کسی بھی وصف میں مماثلت نہیں رکھتا یہ صاحب بدایہ کا کلام تھا۔ اور انھوں نے اس بات کی بھی صراحت کی ہے کہ مماثلت ہمارے نزدیک تمام اوصاف میں اشتراک سے ثابت ہوتی ہے۔ یہاں تک کہ اگر ایک وصف میں بھی وہ ایک دوسرے سے مختلف ہو جائیں تو مماثلت نہیں رہے گی۔ اور شیخ ابوالعین نے تبصرہ میں کہا ہے کہ ہم اہل بحث کو دیکھتے ہیں کہ وہ یہ کہنے سے نہیں جھجکتے کہ زید فقہ میں عمرو کا مثل ہے جب وہ اس میں اس کا مساوی ہو اور اس باب میں اس کا قائم مقام ہو سکتا ہو۔ اگرچہ ان دونوں کے درمیان بہت سے اوصاف میں اختلاف ہو۔ اور اشعری جو یہ کہتے ہیں کہ تمام اوصاف میں مساوات کے بغیر مماثلت نہیں ہو سکتی۔ غلط ہے کیونکہ نبی کریم علیہ السلام نے فرمایا کہ گندم کو گندم کے بدلہ میں بیچو اس حال میں کہ ایک دوسرے کا مثل ہو، اور صرف مساوات فی الکیل مراد لیا۔ اگرچہ وزن اور دانوں کی تعداد اور سختی اور نرمی میں تفاوت ہو اور ظاہر یہ ہے کہ کوئی تعارض نہیں ہے کیونکہ اشعری کی مراد اس چیز میں پوری طرح مساوات ہے جس میں مماثلت مطلوب ہے۔ جیسے مثال کے طور پر کیل میں۔ اور اسی معنی پر صاحب بدایہ کے کلام کو بھی محمول کیا جانا مناسب ہے۔ ورنہ دو چیزوں کا تمام اوصاف میں اشتراک اور ان دونوں کا پوری طرح برابر ہونا تعدد ہی کو ختم کر دے گا پھر تماثل کا کیسے تصور کیا جاسکتا ہے۔

تشریح

قولہ: قال فی البدایۃ الخ اس سے قبل شارح نے فرمایا تھا کہ "فان اوصافنا من العلم والقدرۃ وغیر ذلک اجل راعی ما فی المخلوقات بحیث لا مناسبۃ بینہما" یعنی اللہ تعالیٰ کے اوصاف مخلوق کے اوصاف سے اتنے بلند تر ہیں کہ ان دونوں کے درمیان کوئی مناسبت نہیں۔ اب اپنے اسی قول "لا مناسبۃ بینہما" کی تائید میں صاحب بدایہ امام نور الدین احمد ابن محمود بخاری کا قول پیش کر رہے ہیں جو ان کی کتاب "بدایہ" میں مذکور ہے۔

صاحب بدایہ نے علم خلق اور علم حق کا تقابل کرتے ہوئے کہا ہے کہ علم خلق عرض ہے حادث ہے جائز الوجود ہے ہر زمانہ میں متحد یعنی آناً فاناً حادث ہونے والا ہے۔ اس کے برخلاف علم حق قدیم صفت ہے واجب الوجود ہے۔ قدیم ہے ازل سے ابد تک دائم ہے۔ لہذا علم خلق کسی بھی وصف میں علم حق کا مماثل نہیں ہو سکتا۔

قولہ: فقد صرح الخ اگر یہ فعل ماضی معروف ہے تب تو فاعل صاحب بدایہ ہی ہوں گے جس

طرح قول مذکور کے قائل صاحبِ بیدایہ تھے اور شارح کا مقصد یہ بتلانا ہے۔ بیدایہ میں ذکر کردہ قول فلا یماثل علم الحق بوجہ من الوجوه یعنی علم خلق کسی بھی وصف میں علم حق کا مماثل نہیں ہوگا اس سے معلوم ہوتا ہے کہ بعض اوصاف میں اشتراک سے مماثلت کا تحقق ہو جاتا ہے۔ مگر دوسری جگہ پر صاحب بیدایہ کی تصریح یہ ہے کہ دو چیزوں کے درمیان مماثلت کا تحقق تمام اوصاف میں اشتراک اور مساوات کے بغیر نہیں ہوگا۔ لہذا صاحبِ بیدایہ کے بیدایہ میں مذکور قول ”فلا یماثل علم الحق بوجہ من الوجوه“ اور دوسری جگہ ان کی اس تصریح کے درمیان تعارض ہے۔

اور اگر یہ فعل باضی مجہول ہے تو مطلب یہ ہوگا کہ دوسرے بعض علماء کی طرف سے یہ صراحت کی گئی ہے کہ مماثلت کا تحقق تمام اوصاف میں مساوات اور اشتراک کے بغیر نہیں ہوگا۔ ایسی صورت میں تعارض بیدایہ کے قول اور دوسرے علماء کی تصریح کے درمیان ہوگا۔

۱۳۴ قال الشیخ ابوالمعین النورانی ابوالمعین نے اپنی کتاب تبصرہ میں لغت سے استدلال کرتے ہوئے کہا ہے کہ اگر ایک شخص کسی دوسرے شخص سے ہزاروں باتوں میں اختلاف رکھنے کے ساتھ کسی ایک وصف میں بھی اشتراک اور مساوات رکھتا ہو تو اہل لغت ان دونوں کے درمیان اس وصف میں مماثلت کا حکم لگاتے ہیں مثلاً زید و عمرو کے درمیان شکل و صورت رنگت او قد و قامت، اخلاق و عادات غرضیکہ بہت سارے اوصاف میں اختلاف موجود ہے۔ مگر علم فقہ میں دونوں اشتراک اور ایک دوسرے کے ساتھ برابری کا درجہ رکھتے ہیں تو اہل لغت دونوں کے درمیان مماثلت کا حکم لگاتے ہوئے کہتے ہیں ”زید مثل عمرو فی الفقہ“ زید فقہ میں عمرو کا مماثل ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ مماثلت کے تحقق کے لئے بعض اوصاف میں اشتراک اور مساوات کافی ہے۔

شیخ ابوالمعین نے اپنی کتاب تبصرہ ہی میں آگے چل کر یہ بھی کہا ہے کہ شیخ ابوالحسن اشعری کا یہ کہنا غلط ہے کہ دو چیزوں کے درمیان مماثلت تمام اوصاف میں مساوات کے بغیر تحقق نہیں ہوگی۔ کیونکہ نبی کریم علیہ السلام نے فرمایا۔ المخطئة بالخطئة مثلاً بمثل (الحديث) یعنی گندم کے بدلہ گندم کو فروخت کرو اس حال میں کہ دئے جانے والے گندم اور لئے جانے والے گندم کے درمیان مماثلت ہو۔ اور آپ نے مماثلت سے صرف کیل میں دونوں کا برابر ہونا مراد لیا، اگرچہ وزن اور دانوں کی تعداد اور سختی و نرمی میں ایک دوسرے مختلف ہوں۔ معلوم ہوا کہ بعض اوصاف میں اشتراک اور مساوات سے مماثلت کا تحقق ہو جاتا ہے۔

قولہ: والظاهر انہ النورانی شارح کا مقصد ان متعارض اقوال کے درمیان تطبیق دینا ہے۔

جہل یہ ہے کہ مماثلت کا تحقق محض بعض اوصاف میں اشتراک سے ہو جاتا ہے جیسا کہ شیخ ابوالعین نے کہا اور شیخ ابوالحسن اشعری کا قول "لا مماثلۃ الا بالمساواة من جمیع الوجوه" اس کا معارض نہیں ہے کیونکہ شیخ اشعری کے قول مذکور کا یہ معنی نہیں کہ تمام اوصاف میں مساوات سے مماثلت متحقق ہوگی جیسا کہ شیخ ابوالعین نے سمجھا اور اس بنیاد پر اشعری کے قول مذکور کو فاسد قرار دیا۔ کیونکہ یہ معنی اس وقت ہوں گے جب شیخ اشعری نے فی جمیع الوجوه کا لفظ کہا ہوتا۔ لیکن انھوں نے من جمیع الوجوه کہا ہے۔ اس وقت ان کے قول کا ترجمہ ہوگا کہ مماثلت نہیں ہوگی مگر مکمل طور پر مساوات سے۔ اور مراد اس چیز میں مکمل طور پر مساوات ہے جس چیز میں مماثلت مطلوب ہے۔ مثلاً حدیث "الخطۃ بالخطۃ مثلاً بمثل" میں دیئے جانے والے اور لئے جانے والے گزموں کے درمیان کیل میں مماثلت مطلوب ہے۔ لہذا کیل میں دونوں کا برابر ہونا مماثلت ہوگا۔ ورنہ مماثلت کے لئے تمام اوصاف میں اشتراک اور مساوات تو بڑا بہتہ باطل ہے۔ کیونکہ مماثلت دو چیزوں کے درمیان اشتراک اور مساوات کا نام ہے۔ اس بناء پر وہ تعدد اور اثنییت کا مقتضی ہے۔ پس اگر تمام اوصاف میں مساوات ہو تو وہ دو چیزیں نہیں ہوں گی بلکہ زیادہ سے زیادہ نام دو ہوں گے چیز ایک ہی ہوگی۔ اور جب اثنییت اور تعدد ہی ختم ہو جائے گا۔ تو پھر مماثلت کیسے متحقق ہوگی۔

معلوم ہوا کہ مماثلت بعض ہی اوصاف میں اشتراک اور مساوات کا نام ہے۔ حاصل بحث یہ ہے کہ مماثلت کے تحقق کے لئے ایک فریق بعض اوصاف میں مساوات ضروری قرار دیتا ہے اور دوسرا فریق تمام اوصاف میں مساوات کو ضروری سمجھتا ہے اور حق یہ ہے کہ جس وصف میں مماثلت مطلوب ہے اس وصف میں پوری طرح سے مساوات ہونی چاہیے۔ اسی معنی پر دونوں فریق کا کلام محمول کیا جائے

تولہ: قال الشيخ ابوالعین الخ شیخ ابوالعین نے یہ بات اپنی کتاب تبصرہ میں ان لوگوں پر بطور اعتراض کے کہی ہے جو مماثلت کے لئے تمام اوصاف میں مساوات ضروری قرار دیتے ہیں۔

ولا يخرج عن علمه وقد رتبته شئ لان الجہل بالہض والعجز عن البعض نقص
وافقارانی مخصص مع ان النصوص القطعیۃ ناطقۃ بعموم العلم وشمول القدرۃ فهو
بکل شئ علیم وعلی کل شئ قادیں لا كما یزعم الفلاسفة من انه لا یعلم الجزئیات
ولا یقدر علی اکثر من واحد والدہر یہ انہ لا یعلم ذاتہ والنظام انہ لا یقدر علی
خلق الجہل والقبح والہلخی انہ لا یقدر علی مثل مقدور العبد وعامة المعتزلة انہ
لا یقدر علی نفس مقدور العبد۔

ترجمہ: اور کوئی بھی شئی اس کے علم اور اس کی قدرت سے باہر نہیں ہے کیونکہ بعض چیزوں سے جاہل ہونا

اور بعض چیزوں سے عاجز ہونا نقص ہے اور مخصص کی طرف محتاج ہونے کا موجب ہے علاوہ اس کے نقص قطعہ اس کے علم و قدرت کے عام ہونے کا اعلان کر رہے ہیں پس وہ ہر شے کا علم رکھنے والا اور ہر شے پر قدرت والا ہے ایسا نہیں جیسا کہ فلاسفہ کہتے ہیں کہ وہ جزئیات کو نہیں جانتا اور نہ وہ ایک سے زائد پر قدرت رکھتا ہے اور جیسا کہ دہریہ کہتے ہیں کہ وہ اپنی ذات کو نہیں جانتا۔ اور جیسا کہ نظام کہتا ہے کہ وہ جہل اور فحش کے پیدا کرنے پر قادر نہیں ہے اور جیسا کہ بلخی نے کہا کہ وہ بندے کے مقدر کے مثل پر قادر نہیں ہے اور جیسا کہ عام معتزلہ کہتے ہیں کہ وہ بعینہ اس چیز پر قادر نہیں جو بندہ کا مقدر ہے۔

تشریح

قولہ: لان الجہل بالبعض الخ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ مصنف کے قول "لا یخرج عن علمہ و قدرتہ" میں لفظ "شئی" نکرہ ہے جو نفی کے تحت واقع ہے اور نکرہ تحت نفی عموم پر دلالت کرتا ہے۔ اس بناء پر مصنف کا کلام سالبہ کلیہ ہے ہمارے قول "لا شئی بخارج عن علمہ و قدرتہ" کے درجہ میں ہے جس کی نفیض موجبہ جزئیہ "بعض الاشیاء خارج عن علمہ و قدرتہ" ہے۔ اور یہ موجبہ جزئیہ صادق نہیں ہے کیونکہ بعض اشیاء کا علم الہی سے خارج ہونا ان بعض کے باری تعالیٰ کے جہل کو، اسی طرح بعض اشیاء کا اللہ تعالیٰ کی قدرت سے خارج ہونا ان بعض سے باری تعالیٰ کے عجز کو مستلزم ہے۔ اور باری تعالیٰ کا جہل بالبعض اور عجز عن البعض نقص ہے اور اللہ تعالیٰ تمام نقائص سے پاک ہے۔ نیز باری تعالیٰ کا تعلق تمام اشیاء کے ساتھ برابر ہے پس اس کا بعض اشیاء کو جاننا اور بعض کو نہ جاننا، اسی طرح بعض پر قادر ہونا اور بعض پر قادر نہ ہونا مرجح اور مخصص کا محتاج ہے پس باری تعالیٰ کا غیر کی طرف محتاج ہونا لازم آئے گا۔ جو اس کے واجب الوجود ہونے کے منافی ہے اور جب موجبہ جزئیہ بعض الاشیاء خارج عن علمہ و قدرتہ صادق نہیں ہے تو قاعدہ یہ ہے کہ جب ایک چیز صادق نہ ہو تو اس کی نفیض صادق ہوا کرتی ہے لہذا اس موجبہ جزئیہ کی نفیض "لا یخرج عن علمہ و قدرتہ شئی" صادق ہے۔ جو سالبہ کلیہ ہے۔

قولہ: لا کما یزعم الفلاسفۃ الخ جب شارح علیہ الرحمہ علم الہی اور قدرت الہی سے اشیاء کے خروج کی نفی سلب کلی کی شکل میں کر چکے۔ تو اب ان تمام اقوال کی نفی کر رہے ہیں جو اس سلب کلی کے منافی ہیں کیونکہ مذکورہ سلب کلی سے یہ ثابت ہے کہ ہو بکل شئی علیم و هو علی کل شئی قدیر۔ اور اقوال بعض اشیاء کے علم الہی سے خارج ہونے اور بعض اشیاء کے قدرت الہی سے خارج ہونے کو مستلزم ہیں چنانچہ سب سے پہلے فلاسفہ کے اس قول کی نفی کی کہ باری تعالیٰ کو جزئیات کا علم نہیں ہے۔ فلاسفہ کی دلیل یہ ہے کہ جزئیات میں تغیر واقع ہوتا ہے پس اگر علم الہی کا جزئیات سے تعلق ہوگا تو اس علم الہی میں بھی تغیر

واقع ہوگا۔ مثلاً زید کے گھر میں موجود ہونے کے وقت اللہ تعالیٰ کو زید کے گھر میں ہونے کا علم ہے پھر جب زید گھر سے باہر نکل گیا تو اب بھی اگر باری تعالیٰ کو اس کے گھر کے اندر ہونے کا علم ہے تو یہ علم نہیں ہوگا بلکہ خلاف واقع ہونے کی وجہ سے جہل ہوگا۔ اور اگر اب اس کے گھر سے باہر ہونے کا علم ہے تو علم میں تغیر واقع ہوا۔ حالانکہ اللہ تعالیٰ جس طرح تغیر فی الذات سے پاک ہیں۔ تغیر فی الصفات سے بھی پاک ہیں۔ البتہ اللہ تعالیٰ کو کلیات کا علم ہے کیونکہ کلیات میں تغیر نہیں واقع ہوتا۔ جواب اس استدلال کا یہ ہے کہ زید جس وقت گھر میں تھا علم الہی کا تعلق اس کے گھر میں ہونے کے ساتھ تھا اور جب وہ گھر سے نکل گیا تو اب علم الہی کا تعلق اس کے گھر سے باہر ہونے کے ساتھ ہو گیا تو تغیر تعلق میں واقع ہوا۔ اور تعلقات کا تغیر نہ ذات کے اندر تغیر کو مستلزم ہے۔ اور نہ صفت کے اندر تغیر کو مستلزم ہے۔ مثلاً اگر کسی سڑک کے کنارے کوئی آئینہ لگا دیا جائے تو جب کوئی انسان اس کے سامنے سے گزرے گا تو آئینہ کا تعلق اس انسان کی صورت کے ساتھ ہوگا اور آئینہ میں انسان کی صورت منعکس ہوگی اور جب کوئی گدھا سامنے سے گزرے گا آئینہ کا تعلق اس گدھے کی صورت کے ساتھ قائم ہو جائے گا اور آئینہ میں گدھے کی صورت کا عکس نظر آئے گا تو دیکھئے آئینہ کے تعلقات میں تغیر ہوا۔ مگر اس تغیر فی التعلق سے خود آئینہ کی ذات میں کسی قسم کا تغیر نہیں واقع ہوا۔ اور نہ اس کی کسی صفت مثلاً صاف، شفاف ہونے میں کسی قسم کا تغیر اور فرق واقع ہوا۔

فلاسفہ یہ بھی کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ایک سے زائد پر قدرت نہیں رکھتے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ ہر حیثیت سے واحد ہیں اور واحد سے واحد ہی صادر ہو سکتا ہے چنانچہ اس سے جسم کا صادر ہونا ممکن نہیں کیونکہ وہ بوجہ اجزاء سے مرکب ہونے کے کثیر پر مشتمل ہے۔ لہذا اس سے صرف ایک جو ہر مجرّد عن المادہ صادر ہوا۔ جس کا نام عقل ہے اور پھر اس عقل سے بالترتیب دیگر اجسام اور عقول صادر ہوئے۔

فلاسفہ کے اس استدلال کا جواب یہ ہے کہ ہم وحدت کا وہ معنی نہیں مانتے جس کے وہ قائل ہیں۔ اور جس کی رو سے صفات کے ثبوت کو بھی وحدت کا منافی سمجھ کر صفات کا انکار کر بیٹھے بلکہ ہم کہتے ہیں کہ اس کے لئے بہت سی صفات ہیں جو اس کی ذات کی وحدت کے منافی نہیں ہیں۔ پس ان صفات کثیرہ کے لحاظ سے اس سے کثیر کا صدور ممکن ہے۔

قولہ: ولا کما یزعم النظام الخ اس کا نام ابراہیم بن سید معتزلی ہے اس کا قول ہے کہ اللہ تعالیٰ جہل اور قبیح کو پیدا کرنے پر قادر نہیں ہے اور دلیل یہ ہے کہ قبیح کو پیدا کرنا تو اس کے قبیح کو جاننے کے ساتھ ہوگا تو یہ شر ہے یا اس کے قبیح کو نہ جاننے کے ساتھ ہوگا تو جہل ہے اور اللہ تعالیٰ دونوں سے پاک ہے۔ جواب اس کا یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کسی بھی چیز کا صدور قبیح نہیں ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ کسب قبیح قبیح ہے۔ خلق قبیح قبیح

نہیں ہے۔ علاوہ ازیں دلیل مذکور اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ اللہ تعالیٰ قبیح کا خالق نہیں ہے۔ جبکہ دعویٰ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ خلق قبیح پر قادر نہیں ہے۔ حالانکہ کسی کام کا نہ کرنا اس پر قدرت کی نفی نہیں کرتا۔ لہذا دعویٰ اور دلیل میں مطابقت نہیں ہے۔

قولہ: ولا کما یزعم البلیخی الخ ان کی کنیت ابو القاسم ہے اور یہ کبھی کے نام سے مشہور ہیں۔ ان کا قول یہ ہے کہ جس چیز پر بندہ قادر ہے اس کے مثل پر اللہ تعالیٰ قادر نہیں ورنہ بندہ کا اللہ کے مثل ہونا لازم آئے گا۔ جواب یہ ہے کہ اللہ کی قدرت ازلی اور قدیم ہے اور اس کے برخلاف بندہ کی قدرت ممکن اور حادث ہے۔ فلما ملأہ۔

قولہ: ولا کما یزعم المعتزلة الخ معتزلہ مثلاً ابو علی جبائی وغیرہ کا قول ہے کہ جس چیز پر بندہ کو قدرت ہے بعینہ اس چیز پر اللہ تعالیٰ کو قدرت نہیں ہے، ورنہ مقدور واحد کا دو قدرتوں یعنی قدرت عبد اور قدرت خدا کے تحت داخل ہونا لازم آئے گا۔

جواب یہ ہے کہ کوئی حرج نہیں جب دونوں کی جہتیں مختلف ہوں چنانچہ بندہ کی قدرت من حیث الکسب ہے اور اللہ کی قدرت من حیث الخلق ہے یعنی بندہ اس کے کسب پر قادر ہے اور اللہ تعالیٰ اس کے خلق پر قادر ہیں۔

وله صفات لما ثبت من انه تعالى عالم قادر حي الى غير ذلك، ومعلوم ان كلا من ذلك يدل على معنى زائد على مفهوم الواجب، وليس الكل الفاظ مترادفة، وان صدق المشتق على الشئ يقتضى ثبوت ما خذا الاشتقاق له، فثبت له صفة العلم والقدرة والحیوة وغير ذلك، لا کما یزعم المعتزلة انہ عالم لا علم له، وقادر لا قدرة له، الى غير ذلك فانه محال ظاهر بمنزلة قولنا اسود لا سواد له، وقد نطقت النصوص بثبوت علمه، وقدرته وغيرهما ودل صدور الافعال لمقتنة على وجود علمه، وقدرته، لا على مجرد تسميته عالما وقادرا

ترجمہ اور خاص اس کے لئے کچھ صفات ہیں کیونکہ یہ بات ثابت ہے کہ اللہ تعالیٰ عالم، قادر، حی وغیرہ ہیں اور یہ بات معلوم ہے کہ ان الفاظ میں ہر ایک واجب کے مفہوم سے زائد وصف پر دلالت کرتا ہے۔ اور یہ سب مترادف الفاظ نہیں ہیں اور یہ (بھی معلوم ہے) کہ اسم مشتق کا کسی چیز پر صادق آنا اس کے لئے ماخذ اشتقاق کے ثبوت کا تقاضا کرتا ہے۔ لہذا اس کے لئے علم، حیث، قدرت وغیرہ صفات ثابت ہیں۔ ایسا نہیں جیسا کہ معتزلہ کہتے ہیں کہ وہ عالم ہیں ان کے لئے علم ثابت نہیں ہے اور قادر ہیں ان

ثابت نہیں ہے۔ وغیرہ ذالک اس لئے کہ یہ تو صریح محال ہے۔ ہمارے یہ کہنے کے درجہ میں ہے۔
 افعال جنہ سیدہ توبہ لیکن اس کے اندر سیاہی بالکل نہیں ہے اور نصوص بھی اس کے علم و قدرت وغیرہ
 صفت کے ثبوت پر شاہد ہیں اور مستحکم افعال کا صدور بھی اس کے علم و قدرت کے ثبوت پر دلالت کرتے ہیں نہ کہ
 محض اس کا علم اور قادر نام ہونے پر۔

قولہ: ولہ صفات۔ جاو مجرور خبر مقدم اور صفات مبتدا مؤخر ہے اور خبر کی تقدیم مفید
 ہے۔ اس لئے عبارت کا معنی یہ ہے کہ اس کے لئے مخصوص کچھ صفات ہیں یعنی باری تعالیٰ
 کے ساتھ صفات میں مخلوق صرف نام ہی میں اشتراک رکھتی ہے۔ کیونکہ مثلاً صفت علم اگرچہ مخلوق کے لئے بھی
 ثابت ہے مگر باری تعالیٰ کے علم کی طرح نہیں ہے کیونکہ مخلوق کا علم حادث ہے اور اللہ کا علم قدیم ہے۔
 قولہ: لما ثبت من اینہ الخ یہ ثبوت صفات کی پہلی دلیل ہے۔ حاصل یہ کہ عقل اور شرع دونوں

کی رو سے واجب تعالیٰ کا عالم قادر حی وغیرہ ہونا ثابت ہے، اور عرف و لغت دونوں کی رو سے یہ بات معلوم
 ہے کہ یہ سب یعنی مذکورہ اسماء مشتقہ عالم قادر وغیرہ اور واجب مترادف اور ہم معنی الفاظ نہیں ہیں بلکہ مذکورہ
 اسماء مشتقہ میں سے ہر ایک ایسے معنی پر دلالت کرتا ہے جو لفظ واجب کے مفہوم سے زائد ہے اور وہی معانی جو
 لفظ واجب کے مفہوم سے زائد ہیں جن پر مذکورہ اسماء مشتقہ عالم قادر حی وغیرہ دلالت کرتے ہیں یعنی علم، قدرت
 حیات وغیرہ۔ یہی باری تعالیٰ کی صفات ہیں۔

قولہ: وان صدق المشتق الخ اس کا عطف آن کلاً مطلق ذالک پر ہے۔ یعنی یہ بات معلوم
 ہے کہ کسی شی پر مشتق کا صادق آنا اس شی کے لئے ماخذ اشتقاق کے ثابت ہونے کا تقاضا کرتا ہے۔ مثلاً
 ضارب کا کسی پر صادق آنا اس کے لئے ضرب ثابت ہونے کا مقتضی ہے سو جب عقل اور شرع دونوں کی
 رو سے اللہ تعالیٰ پر عالم قادر حی وغیرہ اسماء مشتقہ صادق ہیں تو یہ صدق تقاضا کرتا ہے اللہ تعالیٰ کے لئے ان
 مشتقات کے ماخذ اشتقاق علم، قدرت، حیات وغیرہ کے ثابت ہونے کا۔ لہذا اس کے لئے علم، قدرت، حیات
 وغیرہ صفات ثابت ہیں۔

ایسا نہیں کہ اسم مشتق تو صادق ہو اور اس کا ماخذ اشتقاق اس کے لئے ثابت نہ ہو۔ جیسا کہ معتزلہ کہتے
 ہیں کہ اللہ تعالیٰ عالم ہے مگر اس کے لئے علم ثابت نہیں، اسی طرح قادر ہے مگر اس کے لئے قدرت ثابت نہیں ہے
 کیونکہ یہ تو صریح محال ہے۔ یہ ایسا ہی ہے جیسے کوئی کہے کہ فلاں چیز سما ہے مگر اس میں سیاہی کا نام و
 نشان نہیں، یا سفید ہے مگر سفیدی کا نام و نشان نہیں۔ تو جیسے یہ کہنا غلط ہے اسی طرح سے اللہ تعالیٰ
 کو غیر علم و قدرت کے عالم و قادر کہنا بھی غلط ہے۔ ورنہ پھر تو اللہ تعالیٰ نام کا عالم و قادر ہوگا۔

حالانکہ نصوص اسی طرح باری تعالیٰ کے محکم افعال اور مشتمل برعجائب ایجابات اللہ تعالیٰ کے لئے علم و قدرت و حیات وغیرہ صفات کے ثابت ہونے پر دلالت کرتی ہیں نہ کہ صرف اس کا عالم و قادر نام ہونے پر۔
قولہ: فتثبت لہ الخ فلقضیہ یعنی مذکورہ دونوں دلیلوں کا نتیجہ بیان کرنے کے لئے ہے کہ دونوں دلیلوں سے باری تعالیٰ کے لئے علم، قدرت، حیات وغیرہ صفات ثابت ہوتی ہیں۔

قولہ: وقد نطقت النصوص الخ یہ معتزلہ کا رد ہے۔ بایں طور کہ نصوص اسی طرح باری تعالیٰ کے افعال باری تعالیٰ کے لئے عالم، قادر بمعنی علم و قدرت والا ہونے پر دلالت کرتے ہیں نہ کہ بغیر علم و قدرت کے محض نام کا عالم و قادر ہونے پر۔

ولیس النزاع فی العلم والقدرة التي هي من جملة الكيفيات والمملكات لما صرح به مشايخنا من ان الله تعالى حي وله حياة ازلية، ليست بعرض ولا مستحيل البقاء، والله تعالى عالم وله علم ازلي شامل ليس بعرض، ولا مستحيل البقاء ولا ضروري ولا مكتسب، وكذا في جميع الصفات، بل النزاع في انه كما ان للعالم متاعا هو عرض قائم به زائدا عليه حادث، فهل يصلح العالم علم هو صفة ازلية قائم به زائدا عليه وكذا جميع الصفات، فانكره الفلاسفة والمعتزلة، وزعموا ان صفاته عين ذاتا بمعنى ان ذاتا يسمى باعتبار تعلق بالمعلومات عالما وبالقدرة قادرا الى غير ذلك فلا يلزم تكثري الذات ولا تعدد في القدماء والواجبات. والجواب ما سبق ان المستحيل تعدد الذات القديمة وهو غير لازم، ويلزمكم كون العلم مثلا قدرة وحياة وعالما وحيًا وقادرا وصالعا للعالم ومعبودا للخلق وكون الواجب غير قائم بذاته الى غير ذلك من المحالات۔

ترجمہ اور نزاع اس علم اور قدرت کے بارے میں نہیں ہے جو منجملہ کیفیات اور مملکات کے ہے۔ اس لئے کہ ہمارے مشائخ نے صراحت کی ہے کہ اللہ تعالیٰ حی ہیں اور ان کے لئے ایسی حیات ہے جو ازل سے ہے عرض نہیں ہے اور نہ اس کا بقا محال ہے۔ اور اللہ تعالیٰ عالم ہیں اور ان کے لئے ایسا علم ثابت ہے جو ازل سے عام ہے نہ تو عرض ہے اور نہ اس کا بقا محال ہے اور نہ ضروری ہے اور نہ کسی ہے اور اسی طرح تمام صفات کے بارے میں، بلکہ نزاع اس بات میں ہے کہ جس طرح ہم میں سے ایک عالم کے لئے ایسا علم ہے جو عرض ہے اس کے ساتھ قائم ہے اس پر ہند اند ہے، حادث ہے تو کیا صانع عالم کے لئے بھی ایسا علم ہے جو اس کی ازل سے صفت ہو اس کے ساتھ قائم ہو۔ اس کی ذات پر

زائر ہو۔ اور اسی طرح تمام صفات کا حال ہو تو فلاسفہ اور معتزلہ نے اس کا انکار کیا اور یہ کہا کہ اس کی صفات بعینہ اس کی ذات ہیں کہ اس کی ذات کو معلومات کے ساتھ تعلق کے اعتبار سے عالم اور مقدرات کے ساتھ تعلق کے اعتبار سے قادر کہا جاتا ہے۔ اسی طرح اس کے علاوہ اسماء صفات کا حال ہے، لہذا نہ تو ذات واجب میں تکثر لازم آئے گا اور نہ قدماء و واجبات کا تعدد لازم آئے گا اور جواب وہی ہے جو گذر چکا کہ محال ذوات قدیم کا تعدد ہے اور یہ لازم نہیں آتا ہے۔ البتہ تمہارے اوپر مثلاً علم کے قدرت ہونے کا، حیات ہونے کا، عالم ہونے کا، قادر ہونے کا اور صانع عالم ہونے کا اور معبود خلق ہونے کا اور واجب تعالیٰ کے غیر قائم بالذات ہونے کا اور دیگر محالات کا الزام عائد ہوتا ہے۔

تشریح بعض حضرات کو یہ غلط فہمی ہوئی کہ ہمارے اور معتزلہ کے درمیان مابہ النزاع وہ علم و قدرت ہے جو کیفیات کی جنس سے ہے کہ ہم تو باری تعالیٰ کے لئے اس کا اثبات کرتے ہیں اور معتزلہ اس کا انکار کرتے ہیں۔ شارح اس کی تردید فرماتے ہیں کہ جو علم و قدرت کیفیات کی جنس سے ہے وہ ہر مابہ النزاع نہیں۔ کیونکہ ہمارے مشائخ نے باری تعالیٰ کے علم و قدرت کے ازلی ہونے کی صراحت کی ہے۔ اور کیفیات تو از قبیل اعراض ہونے کے سبب، حادث ہیں۔ لہذا جو علم و قدرت کیفیات کی جنس سے ہے باری تعالیٰ سے اس کی نفی پر ہمارا اور معتزلہ کا اتفاق ہے۔ اس کے بارے میں ہمارا اور ان کا کوئی نزاع نہیں بلکہ نزاع تو اس بات میں ہے کہ جس طرح ہم میں سے کسی کے عالم ہونے کا یہ مطلب ہو رہا ہے کہ اس کے لئے علم نام کی ایک صفت ثابت ہے جو اس کی ذات سے زائد چیز ہے اور عرض ہے اور حادث ہے کیا اسی طرح واجب تعالیٰ کے بھی عالم ہونے کا یہی مطلب ہے کہ علم نام کی ایک حقیقی صفت اس کے لئے ثابت ہے جو اس کی ذات سے زائد چیز ہے اور اس کی ذات کے ساتھ قائم ہے اور قدیم ہے تو فلاسفہ اس کا انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ صفات عین ذات واجب ہیں یعنی اس کے عالم و قادر ہونے کا یہ مطلب نہیں کہ علم و قدرت نام کی کوئی حقیقی صفت اس کے لئے ثابت ہے جو اس کی ذات سے زائد چیز ہے بلکہ اس کا عالم و قادر ہونا وغیرہ ایک اضافی اور اعتباری چیز ہے۔ ذات باری کو معلومات کے ساتھ تعلق ہونے کے اعتبار سے عالم اور مقدرات کے ساتھ تعلق ہونے کے اعتبار سے قادر اسی طرح مسموما کے ساتھ تعلق کے اعتبار سے سمیع اور مبصر اس کے ساتھ تعلق کے اعتبار سے بصیر کہا جاتا ہے۔ غرض کہ ذات باری میں کلی الوجہ واحد ہے البتہ اس کے تعلقات کثیر ہیں۔ اور چونکہ تعلقات ذات باری سے خارج ہیں لہذا ان کی کثرت سے ذات باری میں تکثر لازم نہیں آئے گا اور اسی طرح تعدد قدماء اور تعدد وجباء بھی لازم نہیں آئے گا جیسا کہ باری تعالیٰ کے لئے صفات قدیمہ ماننے والوں کے قول پر لازم آتا ہے۔

قولہ: ولا تعدد الخ پر معتزلہ کی جانب سے اشارہ پر ایک اعتراض کی جانب اشارہ ہے کہ باری تعالیٰ کی ذات سے زائد صفات قدیمہ کا قول تعدد قدماء کو نیز قدیم اور واجب کے مترادف ہونے کی بنیاد پر تعدد و جہاں کو بھی مستلزم ہے۔

شارح نے معتزلہ کے اس اعتراض کا جواب دی دیا ہے جو القدم کی شرح میں گذرا کہ محال ذات قدیمہ کا تعدد ہے وہ لازم نہیں آ رہا ہے بلکہ صفات قدیمہ کا تعدد لازم آ رہا ہے مگر وہ محال نہیں ہے۔ قولہ: ویلزمکم الخ یہ اشارہ کی طرف سے معتزلہ اور فلاسفہ کو خطاب ہے کہ صفات کو عین ذات واجب قرار دینے سے بہت سے محالات لازم آئیں گے۔ کیونکہ عینیت کا تعلق جانہین سے ہوتا ہے۔ لہذا اگر صفات عین ذات باری ہوں گی تو ذات باری بھی ہر صفت کا عین ہوگی اس صورت میں یہ کہنا ممکن ہوگا کہ مثلاً علم عین ذات باری ہے اور ذات باری عین قدرت ہے۔ لہذا علم عین قدرت ہے۔ اسی طرح علم عین ذات باری ہے اور ذات باری عین حیات ہے لہذا علم عین حیات ہے۔ اسی طرح علم عین ذات باری ہے اور ذات باری عالم ہے۔ لہذا علم عالم ہے۔ اسی طرح علم عین ذات باری ہے اور ذات باری قادر ہے۔ لہذا علم قادر ہے۔ اسی طرح علم عین ذات باری ہے اور ذات باری معبود خلق ہے لہذا علم معبود خلق ہے۔ اسی طرح دوسری جانب سے عینیت کا لحاظ کرتے ہوئے یہ کہنا ممکن ہوگا کہ واجب تعالیٰ عین علم ہیں اور علم غیر قائم بالذات ہے۔ لہذا واجب تعالیٰ غیر قائم بالذات ہیں۔ الغرض صفات کو عین ذات ماننے کے علم کا قدرت ہونا، حیات ہونا، عالم ہونا، قادر ہونا اور معبود خلق ہونا، اور واجب تعالیٰ کا غیر قائم بالذات ہونا جیسے محالات لازم آئیں گے۔ لہذا صفات کا عین ذات ہونا محال ہے۔

ازلیۃ لا یمکن ان یزعم الکرامیۃ من ان لہ صفات لکنہا حادثۃ لا ستحالت قیام الحوادث بذاتہ، قائمۃ بذاتہ۔ ضرورۃ انہ لا معنی لصفة الشئی الا ما یقوم بہ، لا یمکن ان یزعم المعتزلۃ من انہ متکلم بکلام ہو قائم بغیرہ، لکن مرادہم نفی کون الکلام صفة لہ، لا اثبات کونہ صفتہ لہ، غیر قائم بذاتہ

ترجمہ وہ صفات ازلی ہیں ایسا نہیں جیسا کہ کرامیہ کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ کے لئے صفات ہیں لیکن وہ حادث ہیں کیونکہ اس کی ذات کے ساتھ حوادث کا قیام محال ہے۔ (وہ صفات) اس کی ذات کے ساتھ قائم ہیں اس بات کے بدیہی ہونے کی وجہ سے کہ صفت شئی کا کوئی معنی نہیں سوائے اس چیز کے جو اس شئی کے ساتھ قائم ہو۔ ایسا نہیں ہے جیسا کہ معتزلہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ایسے کلام کی وجہ سے

مشکل میں جو ان کے غیر کے ساتھ قائم ہے لیکن ان کا مقصد کلام کے اس کی صفت ہونے کا انکار کرنا ہے۔ تاکہ اس کو باری تعالیٰ کی ایسی صفت ثابت کرنا جو اس کی ذات کے ساتھ قائم نہیں ہے۔

۱۳۹ | قولہ: لا یکن معہ الکرامیۃ الخ کرامیۃ بفتح الکا ف و تشدید الراء اور کسر الکا ف و تخفیف الراء دونوں طرح بولا جاتا ہے۔ اس فرقہ کا ظہور سلطان محمود بن سبکتگین کے دور میں ہوا۔ یہ لوگ ابو عبد اللہ محمد بن کرام کے متبع ہیں۔ شارح کا اشارہ اس بات کی طرف ہے کہ صفات کو ازلی کہنے میں کرامیہ کی تردید ہے جو باری تعالیٰ کے لئے صفات کا ثبوت تسلیم کرتے ہیں مگر انھیں حادث کہتے ہیں کیونکہ ان کے نزدیک ذات باری کے ساتھ حوادث کا قیام جائز ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ سمع، بصر، بصر، سموع کے اور بصر کا تحقق بغیر مبصر کے اور کلام کا تحقق بغیر مخاطب کے نہیں ہو سکتا۔ اور سموع، مبصر اور مخاطب سبھی حادث ہیں لہذا ان سے متعلق صفات یعنی سمع، بصر، کلام بھی حادث ہوں گے۔ نیز صفات میں تغیر اور تجدد ہوتا ہے۔ مثلاً زید کی پیدائش سے پہلے علم باری تعالیٰ کا تعلق اس بات سے تھا کہ زید پیدا ہوگا اور اس کی پیدائش کے بعد علم باری اس بات سے متعلق ہو گیا کہ زید پیدا ہو چکا تو علم الہی میں تغیر لازم آیا اور ہر تغیر حادث ہے۔ لہذا علم الہی حادث ہے۔ دونوں دلیلوں کا جواب یہ ہے کہ صفات کے تعلقات حادث ہیں۔ اسی طرح دوسری دلیل میں جو مثال پیش کی ہے اس کے اندر علم کے تعلقات میں تغیر لازم آتا ہے کہ پہلے ایک بات سے علم کا تعلق تھا۔ بعد میں دوسری بات سے اس کا تعلق قائم ہوا تو تعلقات متغیر ہوئے اور کل متغیر حادث کے تحت تعلقات ہی حادث ہوئے اور تعلقات کا حادث ہونا متعلقہ صفات کے حادث ہونے کو مستلزم نہیں ہے۔

۱۴۰ | قولہ: لا یستعالیٰ قیام الحوادث الخ۔ یہ شارح کے قول لا یمیزعہ الکرامیۃ کی دلیل ہے یعنی چونکہ صفات ذات باری کے ساتھ قائم ہیں اور حوادث کا ذات باری کے ساتھ قیام محال ہے۔ اس بناء پر صفات باری حادث نہیں ہو سکتیں بلکہ وہ ازلی ہی رہیں گی۔ یہاں یہ ذکر کر دینا فائدہ سے خالی نہیں کہ صفات کی چار قسمیں ہیں (۱) حقیقیہ محضہ مثلاً حیات (۲) حقیقیہ ذات الاضافۃ۔ مثلاً علم، قدرت، ارادہ سمع، بصر، کلام اور ما ترید یہ کے نزدیک تکوین بھی (۳) اضافیہ محضہ، مثلاً قلبیت و بعدیت اور محبت (۴) صفات سلبیہ مثلاً جسم نہ ہونا، جوہر نہ ہونا، عرض نہ ہونا وغیرہ۔ ان میں سے پہلی اور چوتھی قسم میں کسی قسم کا تغیر اور تجدد نہیں ہوتا اور دوسری قسم کی صفات فی نفسہ تجدد اور تغیر کو قبول نہیں کرتیں البتہ ان کے تعلقات میں تجدد و تغیر ہوتا ہے۔ لہذا تعلقات حادث ہیں اور تیسری قسم کی صفات میں تغیر ہوتا ہے کیونکہ وہ اضافی اور اعتباری ہیں۔ حقیقت میں وہ ذات باری کے ساتھ قائم نہیں ہیں۔

قوله: ضرورة انه لا معنى لصفة الشئ الخ شارح عليه الرحمہ نے صفات باری کے ذات باری کے ساتھ قائم ہونے پر عرف اور لغت سے استدلال کیا ہے کہ عرف و لغت میں کسی شئی کی صفت اسی چیز کو کہتے ہیں جو اس شئی کے ساتھ قائم ہو مثلاً بیاض کپڑے کی صفت اس وقت قرار پائے گی جب وہ کپڑے کے ساتھ قائم ہو۔ لہذا علم، حیات، قدرت وغیرہ کے صفات باری ہونے کا یہی مطلب ہوگا کہ یہ ذات باری کے ساتھ قائم ہیں۔

قوله: فقامت بذاتہا لا كما يزعم المعتزلة الخ معتزلہ کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ متکلم تو ہیں مگر اس کے متکلم ہونے کا یہ مطلب نہیں کہ کلام نام کی کوئی حقیقی صفت اس کے ساتھ قائم ہے بلکہ وہ ایسے کلام کے ساتھ متکلم ہیں جو اس کے غیر مثلاً لوح محفوظ یا جبرائیل یا نبی علیہ السلام کے ساتھ قائم ہے معتزلہ کی اس تعبیر سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ معتزلہ کلام کو اللہ کی صفت تو مانتے ہیں مگر اس کو اللہ کے ساتھ قائم نہیں مانتے بلکہ غیر کے ساتھ قائم مانتے ہیں، شارح اپنے قول لکن مراد ہم الخ سے اس کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ معتزلہ کا مقصد کلام کو اللہ کی ایسی صفت ثابت کرنا نہیں ہے جو غیر کے ساتھ قائم ہے کیونکہ یہ تو بدیہی طور پر باطل ہے کہ صفت کسی کی ہو اور قائم کسی کے ساتھ ہو۔ بلکہ ان کا مقصد کلام کے اللہ تعالیٰ کی صفت ہونے کا انکار کرنا ہے کیونکہ ان کے قول "ان الله متکلم بکلام هو قائم بخیر" کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ باہیں معنی متکلم نہیں کہ کلام اس کی حقیقی صفت ہے بلکہ اس کے متکلم ہونے کا یہ مطلب ہے کہ وہ کلام کو اپنے غیر مثلاً لوح محفوظ یا ذات جبرائیل یا ذات رسول میں موجود کرنے والا ہے اور وہ کلام اسی غیر کے ساتھ قائم ہے۔ گو یا وہ متکلم بمعنی موجد کلام ہے۔ جواب اس کا یہ ہے کہ مشتق کا اطلاق ماخذ اشتقاق کے موصوف پر ہوتا ہے نہ کہ اس کے موجد پر مثلاً اسود کا اطلاق ماخذ اشتقاق یعنی سواد کے ساتھ موصوف کپڑے پر ہوگا۔ اس صباغ پر نہیں ہوگا جو کپڑے کے اندر سواد کو موجود کرنے والا ہے۔

ولما تمسكت المعتزلة بان في اثبات الصفات ابطال التوحيد لما آتوا من وجودات قدیمه
مخاترة لذات الله تعالى فيلزم قدام غير الله تعالى وتحد القدماء بل تعدد الواجب
لذات الله على ما وقعت الاشارة اليه في كلام المتقدمين والتصریح به في كلام المتأخرين
من ان واجبا لوجود الذات هو الله تعالى وصفاته وقد كفرت النصارى بالثلاثة
من القدماء فما بال الثمانية او اكثر اشار الى الجواب بقوله وهي لا هو ولا غيره
يعني ان صفات الله تعالى ليست عين الذات ولا غير الذات، فلا يلزم قدم الغير

ولا تكثر القدماء، والنصارى وان لم يصرحوا بالقدماء المتغايرة ولكن لزمهم ذلك
لانهم اثبتوا الاقانيم الثلاثة هي الوجود والعلم والحياة، وسموها الاب والابن وروح
القدس وزعموا ان اقنوم العلم قد انتقل الى بدن عيسى عليه السلام فجوزوا الا انفكا
والانتقال. فكانت ذوات متغايرة.

ترجمہ اور جب معتزلہ نے (صفات کی نفی پر) یہ دلیل پیش کی کہ صفات کو ثابت کرنے میں توحید
کا ابطال (لازم آتا) ہے کیونکہ وہ ایسی موجودات ہوں گی جو قدیم ہوں گی اللہ کی ذات
کا غیر ہوں گی لہذا غیر اللہ کا قدیم ہونا لازم آئے گا اور تعدد قدماء بلکہ تعدد واجب لذات بھی لازم
آئے گا جیسا کہ اس کی طرف اشارہ متقدمین کے کلام میں اور صراحت متأخرین کے کلام میں ہو چکی ہے
کہ واجب الوجود بالذات اللہ تعالیٰ اور اس کی صفات ہیں اور نصاریٰ صرف تین قدماء ثابت کرنے کی
وجہ سے کافر قرار دئے گئے تو آٹھ یا اس سے زائد کا کیا حال ہوگا تو مصنف نے جواب کی طرف اپنے قول
”وہی لا ہو ولا غیرہ“ میں اشارہ کیا یعنی اللہ تعالیٰ کی صفات نہ تو عین ذات ہیں نہ غیر ذات ہیں
پس نہ تو غیر اللہ کا قدیم ہونا لازم آئے گا اور نہ تعدد قدماء لازم آئے گا۔ اور نصاریٰ نے اگرچہ قدماء متغایرہ
کی صراحت نہیں کی ہے مگر ان پر یہ لازم آتا ہے کیونکہ انھوں نے تین اقانیم ثابت کئے ”اور وہ وجود
علم اور حیات ہیں اور ان کا (بالترتیب) اب، ابن، روح القدس نام رکھا۔ اور یہ کہا کہ اقنوم علم عیسیٰ علیہ السلام
کے بدن کی طرف منتقل ہوا۔ پس انھوں نے انفکاک اور انتقال جائز قرار دیا۔ لہذا یہ سب متغایر
ذوات ہوئیں۔

تشریح اس بات پر تمام اہل سنت والجماعت کا اتفاق ہے کہ واجب تعالیٰ کے لئے ایسی صفات
ثابت ہیں جو واجب الوجود کے مفہوم سے زائد ہیں عین ذات واجب نہیں ہیں۔ اس کے
برخلاف معتزلہ صفات کی نفی کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ صفات عین ذات واجب ہیں۔ اور صفات کے عین
ذات واجب ہونے کا یہ مطلب ہے کہ جن افعال کے لئے صفات ثابت کی جاتی ہیں۔ ان کے لئے اللہ کی ذات
کافی ہے اس کی ذات سے زائد کوئی چیز اس کے لئے ثابت نہیں ہے۔ صفات کی نفی پر معتزلہ یہ دلیل پیش
کرتے ہیں کہ اگر باری تعالیٰ کے لئے ایسی صفات ہوں جو اس کی ذات کا عین نہ ہوں بلکہ اس کی ذات کے
زائد چیز ہوں تو وہ اس کا غیر ہوں گی اب وہ حادث تو ہو نہیں سکتیں۔ ورنہ ان کے موصوف یعنی واجب
تعالیٰ کا حادث ہونا لازم آئے گا۔ لامحالہ وہ قدیم ہوں گی۔ لہذا غیر اللہ کا قدیم ہونا لازم آئے گا۔ نیز یہ صفات
بہت سی ہیں تو تعدد قدماء بھی لازم آئے گا۔ نیز اس سے قبل جیسا کہ مصنف کے قول ”القدیم“ کی شرح

میں متقدمین کے کلام میں اشارہ اور متأخرین کے کلام میں اس بات کی صراحت گزر چکی ہے کہ قدیم اور جا
متراوی ہیں، لہذا تعدد واجب لذاتہ بھی لازم آئے گا اور غیر اللہ کا قدیم ہونا، اور تعدد قدماء تعلقاً جہاں یہ سب
توحید کے منافی ہیں۔ پھر یہ کہ قائلین بالصفات میں بعض سات صفات بعض آٹھ اور بعض اس سے زائد ماننے
ہیں حالانکہ نصاریٰ صرف تین قدماء یعنی اب، ابن، روح القدس کا قائل ہونے کی وجہ سے کافر قرار دئے
گئے تو پھر سات یا آٹھ یا اس سے زائد قدماء ثابت کرنے والوں کے کفر کا کیا ٹھکانا ہوگا۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ
نے معتزلہ کے استدلال کے جواب کی طرف اپنے قول وحی لاھو ولا غیرہ میں اشارہ کیا ہے اور محل
اشارہ غیریت کی نفی ہے کیونکہ جب صفات اللہ تعالیٰ کا غیر نہیں ہیں تو ان کے قدیم ہونے سے غیر اللہ
کا قدیم ہونا لازم نہیں آئے گا۔ نیز تعدد اور تکثر اشیاء متعددہ اور متکثرہ کے درمیان، تغائر بمعنی ایک کا
دوسرے سے انفکاک اور انتقال ممکن ہونے پر موقوف ہے اور جب صفات اللہ تعالیٰ کا اسی طرح آپس
میں بھی ایک دوسرے کا غیر بایں معنی نہیں ہیں کہ ایک کا دوسرے سے انفکاک اور انتقال ہو سکے تو
تعدد اور تکثر مستحق نہیں ہوگا۔ لہذا ان کے قدیم ہونے سے تعدد قدماء یا تکثر قدماء لازم نہیں آئے گا۔
حاصل یہ کہ مطلق تعدد قدماء محال نہیں ہے بلکہ قدماء متغائرہ کا تعدد محال ہے اور ہم جن صفات کو
قدیم کہتے ہیں وہ متغائر نہیں ہیں۔ نہ ذات واجب کا غیر ہیں اور نہ آپس میں ایک دوسرے کا غیر ہیں۔
قولہ: اشاراتی الجواب الخ شارح رحمۃ اللہ علیہ لفظ اشارہ سے یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ مصنف
کے قول سے معتزلہ کے استدلال کا جواب ضمناً معلوم ہوتا ہے جواب دنیا مصنف کا مقصد نہیں ہے بلکہ
ذات واجب کے مقابلہ میں صفات کا حکم بیان کرنا مقصد ہے اگر جواب دنیا مقصد ہوتا تو صرف غیریت
کی نفی پر اکتفاء کرتے۔ کیونکہ عینیت کی نفی کا جواب سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ لیکن اگر صفات کی نفی پر معتزلہ
کے استدلال کی یوں تقریر کی جائے کہ اگر باری تعالیٰ کے لئے صفات مانو گے تو دو حال سے خالی ہیں
یا تو وہ عین ذات باری ہوں گی ایسی صورت میں وہ تمام محالات لازم آئیں گے جن کا لزوم تم نے اس
پہلے ہماری طرف منسوب کیا تھا۔ یعنی علم کا قدرت و حیات ہونا، عالم ہونا قادر ہونا۔ معبود خلق ہونا وغیرہ۔
اور یا صفات اللہ تعالیٰ کا غیر ہوں گی۔ ایسی صورت میں ان صفات کے قدیم ہونے سے غیر اللہ کا قدیم
ہونا اور تعدد قدماء لازم آئے گا تو اس طرح استدلال معتزلہ کی تقریر کرنے کی صورت میں عینیت اول
غیریت دونوں کی نفی کا جواب سے تعلق ہوگا۔ بایں طور کہ صفات نہ تو عین ذات واجب ہیں کہ مذکورہ محالات
لازم آئیں اور نہ غیر ذات واجب ہیں کہ غیر اللہ کا قدیم ہونا یا تعدد قدماء لازم آئے گا۔
قولہ: فلا یلزم قدم الخیر الخ یہ غیریت کی نفی پر مقرر ہے۔

قوله: والنصارى وان لم يصحوا الخ یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ نصاریٰ جن تین قدماء کے قائل ہیں انھیں باہم متعارض نہیں کہتے ہیں اس کے باوجود وہ کافر قرار دئے گئے۔ اس کے معلوم ہوتا ہے کہ مطلقاً تعدد قدماء توحید کے منافی ہے خواہ ان میں باہم تغائر ہو یا نہ ہو۔ لہذا تمھارا یہ کہنا کہ مطلق تعدد قدماء محال نہیں بلکہ قدماء متعارضہ کا تعدد محال ہے۔ درست نہیں ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ نصاریٰ جن تین قدماء کے قائل ہیں ان کے درمیان تغائر کی اگرچہ انھوں نے صراحت نہیں کی ہے مگر ایسی بات کہی ہے جس سے ان تینوں قدماء کے درمیان مغایرت لازم آتی ہے۔ اور وہ بات یہ ہے کہ انھوں نے تین اقا نیم ثابت کئے ایک وجود جس کو لفظ اب سے تعبیر کرتے ہیں دوسرے علم جس کو لفظ ابن سے تعبیر کرتے ہیں تیسرے حیات جس کو روح القدس سے تعبیر کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اقنوم علم اللہ تعالیٰ کی ذات سے عیسیٰ علیہ السلام کے بدن کی طرف منتقل ہو گیا اس طرح انھوں نے انفکاک اور انتقال کو جائز قرار دیا اور انفکاک و انتقال جس کا نام غیریت اور تغائر ہے ذوات میں ہوتا ہے لہذا یہ اقا نیم ثلاثہ متعارض ذوات ہوئے تو حوا کا خلاصہ یہ نکلا کہ تکثر اور تعدد اس وقت متحقق ہوگا جب غیریت بمعنی انفکاک اور ایک دوسرے سے انتقال ممکن ہو۔ لہذا نصاریٰ پر تکثر قدماء کے قول کا الزام عائد ہوگا۔ کیونکہ وہ جن تین قدماء کے قائل ہیں ان میں انفکاک اور انتقال جائز قرار دیتے ہیں اور اشاعرہ چونکہ صفات کو ذات واجب کا اسی طرح ایک صفت کو دوسری صفت کا غیر نہیں مانتے یعنی صفات کا ذات واجب سے اسی طرح ایک صفت کا دوسری صفت سے انفکاک اور انتقال جائز نہیں قرار دیتے۔ لہذا صفات کو قدیم کہنے سے ان پر تعدد قدماء کے قول کا الزام عائد نہیں ہوگا۔

ولقائل ان يمنع توقف التعدد والتكاثر على التغاثر بمعنى جواز الانفكاك للقطع بان مراتب الاعداد من الواحد والاثنين والثلاثة الى غير ذلك متعددة متكررة مع ان البعض جزء من البعض، والجزء لا يغاير الكل، وايضالا يتصور نزاع من اهل السنة في كثرة الصفات وتعدد هامتها متغايرة كانت او غير متغايرة، فالاولى ان يقال المستحيل تعدد ذوات قدیمة لا ذات وصفات، وان لا يجترء على القول بكون الصفات واجبة الوجود لذا يقال هي واجبة لا غيرها بل لما ليس عينها ولا غيرها اعني ذات الله تعالى ولقدس يكون هذا مراد من قال واجب الوجود لذاته هو الله وصفاته يعني انها واجبة لذات الواجب تعالى وقدس، اما في نفسها فهي ممكنة ولا استحالة في قدم الممكن اذا كان قائما بذات القديم واجبا به غير منفصل عنه فليس

کل قدیم الہا حتی ملزم من وجود القدماء وجود الالہة لکن ینبغی ان یقال ان
اللہ تعالیٰ قدیم بذاتہ موصوف بصفاتہ ولا یطلق القول بالقدماء مثلاً یدہب الوہم
الی ان کلاً منہا قائم بذاتہ موصوف بصفات الالوہیۃ۔

ترجمہ اور معترض کے لئے گنجائش ہے کہ وہ تعدد اور تکثر کے تغائر بمعنی امکان انفکاک پر موقوف
ہونے کا انکار کر دے۔ اس بات کے یقینی ہونے کی وجہ سے کہ مراتب اعداد مثلاً واحداتین،
ثلاثہ وغیرہ متعدد اور متکثر ہیں باوجود اس کے کہ ان میں سے بعض دوسرے بعض کا جزء ہیں اور جزء کل کا منکر
نہیں ہوتا۔ نیز اہل سنت کی طرف سے صفات کے کثیر اور متعدد ہونے کے بارے میں نزاع کا تصور نہیں کیا
جاسکتا خواہ وہ متغائر ہوں یا نہ ہوں۔ لہذا مناسب یہ ہے کہ کہا جائے محال ذوات قدیمہ کا تعدد ہے نہ کہ ذات
مع صفات کا اور یہ کہ صفات کو واجب الوجود لذاتہ کہنے کی جرأت نہ کی جائے۔ بلکہ کہا جائے کہ صفات واجب
(بمعنی ثابت) ہیں، اپنے غیر کے لئے نہیں بلکہ اس ذات کے لئے جو نہ ان صفات کا علین ہے اور نہ ان کا غیر
ہے یعنی اللہ تعالیٰ کے لئے۔ اور یہی مراد ہوگی ان لوگوں کی جنہوں نے یہ کہا کہ واجب الوجود لذاتہ اللہ تعالیٰ
اور اس کی صفات ہیں۔ یعنی صفات واجب بمعنی ثابت ہیں واجب تعالیٰ کی ذات کے لئے۔

بہر حال اپنی ذات کے اعتبار سے تو وہ ممکن ہیں اور ممکن کے قدیم ہونے میں کوئی استحالہ نہیں جب
وہ قدیم ذات کے ساتھ قائم ہو۔ اس کی وجہ سے واجب ہو اس سے منفصل نہ ہو پس ہر قدیم الہ نہیں ہے کہ
بہت سے قدماء کے وجود سے بہت سے آلہہ کا وجود لازم آئے۔ لیکن مناسب یہ ہے کہ کہا جائے کہ
اللہ تعالیٰ اپنی ذات کے لحاظ سے قدیم ہیں اپنی صفات کے ساتھ موصوف ہیں اور قدماء کا قول نہ کیا جائے
تاکہ اس بات کی طرف دہم نہ جائے کہ ان صفات میں سے ہر ایک قائم بالذات ہے صفات الوہیت کے
ساتھ متصف ہے۔

تشریح قولہ: ولقائل ان ینع الخ صفات کی نفی پر معتزلہ کے استدلال کا مذکورہ جواب جس پر
شارح نے مصنف کے قول ”ولا غیرہ“ کو محمول کیا تھا۔ تعدد اور تکثر کے تغائر بمعنی امکان
انفکاک پر مبنی تھا کہ صفات قدیمہ ذات واجب کا اسی طرح باہم ایک دوسرے کا غیر نہیں کہ ان کا دوسرے
سے انفکاک ممکن ہو لہذا تعدد اور تکثر متحقق نہیں ہوگا اور صفات کے قدیم ہونے سے تعدد قدماء لازم
نہیں آئے گا۔ اب شارح فرماتے ہیں کہ فریق مخالف کو تعدد اور تکثر کے تغائر بمعنی امکان انفکاک پر موقوف
ہونے کا انکار کرنے کی گنجائش ہے کیونکہ مراتب اعداد میں سے بعض دوسرے بعض کے لئے جزء ہیں اور
جزء و کل کے درمیان مغایرت نہیں ہے مثلاً آٹھ اور دس کہ ان میں سے اول ثانی کے لئے جزء اور ثانی

اول کے لئے کل ہے مگر ان دونوں میں مغایرت بمعنی امکان انفکاک نہیں ہے کیونکہ آٹھ کا جو کہ جزء ہے اپنے کل یعنی دس سے انفکاک ممکن نہیں ہے ورنہ دس دس نہیں رہے گا بلکہ دس ہی رہ جائے گا۔ اس کا وجود آٹھ اور دس دونوں متعدد اور تکثر ہیں معلوم ہوا کہ تعدد اور تکثر تغایر بمعنی امکان انفکاک پر موقوف نہیں ہے۔

قولہ: من الواحد الخ من بیان یہ ہے جو لوگ عدد کو کم منفصل قرار دیتے ہیں وہ واحد کو عدد ہی نہیں مانتے۔ کیونکہ کم وہ عرض ہے جو بالذات قابل تقسیم ہو یعنی جس کے لئے اجزاء ہوں اور واحد بے تقسیم ہے اس کے لئے اجزاء نہیں جن کی طرف اس کی تقسیم ہو سکے لہذا وہ عدد بھی نہیں ہوگا مگر جو لوگ عدد کی یہ تعریف کرتے ہیں کہ جو شمار کیا جائے۔ ان کے نزدیک واحد بھی عدد ہے۔ شارح کلام ماسی مذہب پر مبنی ہے۔ قولہ: والاضالہ يتصور الخ یعنی اہل سنت میں سے بعض صفات حقیقیہ کی تعداد سات بتلاتے ہیں، علم، حیات، ارادہ، قدرت، سمع، بصر، کلام، اور بعض تکوین کو بھی صفت حقیقی قرار دیتے ہوئے آٹھ قرار دیتے ہیں اور بعض اس سے بھی زائد مانتے ہیں اس سے معلوم ہوتا ہے کہ صفات کے متعدد اور کثیر ہونے میں اہل سنت والجماعت کے درمیان کوئی نزاع نہیں ہے خواہ ان میں تغایر مانا جائے یا نہ مانا جائے۔ لہذا صفات کو قدیم ماننے سے تعدد قدام بہر حال لازم آئے گا۔

قولہ: فالاولیٰ ان یقال الخ یعنی جب اہل سنت والجماعت کا صفات کے متعدد اور کثیر ہونے میں کوئی نزاع نہیں تو پھر معتزلہ کے استدلال کا وہ جواب نہ دیا جائے جو تعدد صفات کے انکار پر مبنی ہے بلکہ صفات قدیمہ کا تعدد اور تکثر تسلیم کیا جائے اور کہا جائے کہ صفات کو قدیم ماننے کا ایک ذات مع اس کی صفات کا تعدد لازم آتا ہے اور یہ محال نہیں ہے بلکہ محال تو ذوات قدیمہ کا تعدد ہے جو ہم پر لازم نہیں آتا ہے کیونکہ ہم صفات کو معتزلہ کی طرح عین ذات نہیں کہتے کہ صفات قدیمہ کے متعدد اور کثیر ہونے سے ذوات قدیمہ کا تعدد اور تکثر لازم آئے۔ مصنف کا اپنے قول ”وہی لا ھو“ سے عینیت کی نفی کر کے اسی جواب کی طرف اشارہ ہے۔

قولہ: وان لا یجترأ الخ اس کا عطف ان یقال پر ہے معتزلہ نے اپنے استدلال میں کہا تھا کہ صفات کو قدیم ماننے کی صورت میں تعدد قدام لازم آئے گا اور قدیم اور واجب کے درمیان ترادف کے قول کی بنیاد پر یہ صفات واجبہ لہذا نہ بھی ہوں گی تو تعدد واجب لذاتہ بھی لازم آئے گا جو توحید کے منافی ہے۔ بعض لوگوں نے معتزلہ اس استدلال کا جواب صفات کا واجب لذاتہ ہونا تسلیم کر کے دیا ہے کہ صفات واجبہ کا تعدد محال نہیں ہے بلکہ ذوات واجبہ کا تعدد محال ہے۔

شارح فرما رہے ہیں کہ توحید کے دلائل ذات اور صفات کی تفریق کے بغیر مطلقاً واجب الوجود کی وحدانیت پر دلالت کر رہے ہیں اس لئے صفات کو واجب الوجود لذاتہ کہنے کی جرأت نہیں کرنی چاہئے۔ اور یہ کہنا چاہیئے کہ صفات واجب بمعنی ثابت ہیں اُس ذات کے لئے جو عین صفات ہے اور نہ غیر صفات ہے۔ یعنی اللہ تعالیٰ کی ذات کے لئے۔ اور جن لوگوں نے صفات کو واجب الوجود لذاتہ کہا۔ ان کی بھی یہی مراد ہے یعنی واجب بمعنی ثابت ہے اور لذاتہ کا مطلب لذات اللہ تعالیٰ ہے۔ رہی یہ بات کہ صفات نفس الامر کے اعتبار سے کیا ہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ وہ ممکن ہیں باوجودیکہ قدیم ہیں کیونکہ وہ باری تعالیٰ کی قدیم ذات کے ساتھ قائم ہیں اور جب ممکن کسی قدیم ذات کے ساتھ قائم ہو تو اس کے قدیم ہونے میں کوئی استحالہ نہیں۔ اس تقریر کی رو سے مشہور کلیہ ”کل ممکن حادث“ میں ممکن سے وہ ممکن مراد ہوگا جو قدیم ذات کے ساتھ قائم نہ ہو۔

قولہ: فليس كل قديم الها انما به شارح کے قول وَلَا استحالۃ فی قدم الممكن پر متفرع ہے۔ یعنی جب صفات قدیم ہونے کے باوجود ممکن ہیں تو ہر قدیم الہ نہیں ہو سکتا کہ متعدد صفات قدیمہ کے وجود سے متعدد آلہ کا وجود لازم آئے۔ کیونکہ الہ کا واجب الوجود ہونا ضروری ہے۔

قولہ: لكن ينبغي انما يعني احتياط كالتقاضي به ہے کہ کہا جائے باری تعالیٰ اپنی صفات کے ساتھ قدیم ہیں یہ نہ کہا جائے کہ اس کی صفات قدیم ہیں تاکہ عامۃ الناس کو جو ہر قدیم کو الہ سمجھتے ہیں یہ وہم نہ ہو کہ ان صفات میں سے ہر صفت قائم بالذات اور صفات الوہیت کے ساتھ متصف ہے۔

ولصحوبة هذا المقام ذهبت المعتزلة والفلاسفة الى نفى الصفات، والكرامية الى نفى قدمها، والا شاعرة الى نفى غيريتها وعينيتها۔

ترجمہ اور اس مقام کے دشوار ہونے کی وجہ سے ہی معتزلہ اور فلاسفہ صفات کی نفی کی طرف، اور کرامیہ صفات کے قدیم ہونے کی نفی کی طرف اور اشاعرہ صفات کے غیر ذات اور عین ذات ہونے کی نفی کی طرف گئے۔

تشریح شارح کا مقصد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لئے مذکورہ صفات کا اثبات اگرچہ عقل و نقل دونوں کے مطابق ہے۔ مگر اس پر مختلف طریقوں سے اعتراضات وارد ہوتے ہیں، چنانچہ ہر گروہ نے اپنی اپنی عقل کے حساب سے ان اعتراضات کو دفع کرنے کی کوشش کی۔ اور لوگوں کے اذہان مختلف ہیں اس بناء پر صفات کے بارے میں مختلف مذاہب ہو گئے۔ چنانچہ معتزلہ نے یہ دیکھا کہ اگر صفات کو ثابت مانیں گے تو حادث ماننے کی صورت میں اللہ کی ذات کے ساتھ حوادث کا قیام اور قدیم ہونے کی

صورت میں تعدد قدماء لازم آئے گا۔ اور دونوں باتیں محال ہیں۔ اس لئے وہ صفات کے ثبوت کا ہی انکار کر بیٹھے اور کرامیہ نے صفات کو ثابت مانا۔ مگر تعدد قدماء کے لزوم سے بچنے کے لئے ان صفات کے قدیم ہونے کا انکار کیا اور کہا کہ صفات حادث ہیں اور باری تعالیٰ کے ساتھ حوادث کا قیام جائز ہے۔ اور اشاعرہ نے سوچا کہ صفات کو حادث مانتے کی صورت میں اللہ تعالیٰ کا محل حوادث ہونا لازم آئے ہے اس لئے صفات کو قدیم کہا۔ پھر جب ان پر تعدد قدماء اور غیر اللہ کے قدیم ہونے کے لزوم کا اعتراض وارد ہوا تو یہ کہا کہ یہ صفات قدیمہ نہ عین ذات واجب ہیں اور نہ غیر ذات واجب ہیں۔

فان قيل هذا في الظاهر رفع للقيضين وفي الحقيقة جمع بينهما لان المفهوم من الشيء ان لم يكن هو المفهوم من الآخر فهو غيره ، وإلا فعينه ولا يتصور بينهما واسطة . قلنا قد فسروا الغيرية بكون الموجودين بحيث يقدروا ليتصور وجودا احدهما مع عدم الآخر اي يمكن الانفكاك بينهما ، والعينية باتحاد المفهوم بلا تفاوت اصلا ، فلا يكونان نقضين ، بل يتصور بينهما واسطة بان يكون الشيء بحيث لا يكون مفهومه مفهوم الآخر ولا يوجد بدونه كالجزء مع الكل والصفة مع الذات ، وبعض الصفات مع البعض فان ذات الله تعالى وصفاته ازلية ، والعدم على الازلي محال والواحد من العشرة يستحيل بقاءه بدونها وبقاؤها بدونه اذ هو منها فعدمها عدمه ووجودها وجوده بخلاف الصفات المحدثة فان قيام الذات بدون تلك الصفة المعينة متصور فنكون غير الذات كذا ذكر المشائخ .

ترجمہ | پھر اگر اعتراض کیا جائے کہ یہ توبہ ظاہر ارتفاع نقضین اور بہ باطن اجتماع نقضین ہے اس لئے کہ ایک شے کا مفہوم اگر بعینہ دوسرے کا مفہوم نہیں ہے تو وہ اس کا غیر ہے ورنہ اس کا عین ہے اور دونوں کے درمیان واسطہ کا تصور نہیں کیا جاسکتا۔ ہم جواب دینگے کہ ہمارے مشائخ نے غیریت کی تفسیر دو موجود کے اس طرح ہونے کے ساتھ کی ہے کہ دونوں میں سے ایک کا تصور کیا جاسکے دوسرے کے عدم کے ساتھ۔ یعنی دونوں کے درمیان انفکاک ممکن ہو۔ اور عینیت کی تفسیر دو چیزوں کا مفہوم بلا کسی تفاوت کے ایک ہونے کے ساتھ کی ہے۔ لہذا یہ دونوں نقض نہیں ہوں گے بلکہ دونوں کے درمیان واسطہ کا تصور کیا جاسکے گا۔ بائیں طور کہ ایک شے ایسی ہو کہ اس کا مفہوم بعینہ دوسرے کا مفہوم نہ ہو اور اس کے بغیر موجود بھی نہ ہو۔ مثلاً جزء کا کل کے ساتھ اور صفت کا ذات کے ساتھ اور ایک صفت کا دوسری صفت کے ساتھ (یہی معاملہ ہے)

کیونکہ اللہ تعالیٰ کی ذات اور اس کی صفات ازلی ہیں اور ازلی پر عدم محال ہے اور واحد من العشرہ کا بقاء بغیر عشرہ کے محال ہے اور عشرہ کا بقا بغیر واحد کے محال ہے اس لئے کہ وہ عشرہ کا جز ہے لہذا عشرہ کا عدم اس کا عدم ہے اور عشرہ کا وجود اس کا وجود ہے برخلاف صفات عارضہ کے کہ ذات کا قیام بغیر اس صفت معینہ کے مقصور ہے۔ لہذا وہ غیر ذات ہوں گی۔ اسی طرح مشائخ نے ذکر کیا ہے۔

۱۲۴

تشریح قولہ: فان قيل هذا الخ یہ مصنف رحمۃ اللہ علیہ کے قول ”دھو لا ھو ولا غیرہ“ پر ایک اعتراض ہے اور اعتراض کی بنیاد عنیت اور غیریت کے درمیان تناقض ہونے اور دونوں کے درمیان واسطہ نہ ہونے پر ہے۔ حاصل اعتراض یہ ہے کہ عنیت اور غیریت ایک اور کی نقیض ہیں کیونکہ دو چیزوں کے مفہوم کا ایک ہونا عنیت ہے اور دونوں کے مفہوم کا ایک نہ ہونا غیریت ہے ان دونوں کے درمیان کوئی واسطہ نہیں۔ لہذا عنیت اور غیریت نقیضین ہوئے ہوئے مصنف کے ظاہر قول سے عنیت اور غیریت دونوں کی نفی ہوتی ہے یہ ارتفاع نقیضین ہے اور چونکہ نقیضین میں سے ایک کی نفی دوسرے کے ثبوت کو مستلزم ہوتی ہے۔ اس بناء پر جب مصنف نے کہا کہ صفات عین ذات نہیں اس سے معلوم ہوا کہ غیر ذات ہیں۔ پھر جب کہا کہ غیر ذات نہیں تو اس سے معلوم ہوا کہ عین ذات ہیں۔ لہذا عنیت اور غیریت دونوں کا ثبوت ہوا۔ یہ اجتماع نقیضین ہے۔

قولہ: لان المفهوم من الشئ الخ یہ عنیت اور غیریت کے درمیان تناقض ہونے اور دونوں کے درمیان واسطہ نہ ہونے کی دلیل ہے۔

قولہ: قلنا قد استردوا الخ یہ اعتراض مذکور کا جواب ہے جو عنیت اور غیریت کے درمیان تناقض نہ ہونے پر مبنی ہے۔ حاصل جواب یہ ہے کہ عنیت اور غیریت ایک دوسرے کی نقیض نہیں ہیں۔ لہذا دونوں کی نفی ارتفاع نقیضین نہیں کہلائیگی اور نہ ہر ایک کی نفی دوسرے کے ثبوت کو مستلزم ہوگی کہ اجتماع نقیضین لازم آئے اور دونوں کے درمیان تناقض نہ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ نقیضین کے درمیان واسطہ نہیں ہوتا اور عنیت و غیریت کے درمیان واسطہ ہے کیونکہ مشائخ اشاعرہ نے عنیت کا تو وہی معنی ذکر کیا ہے جو معترض نے بیان کیا ہے یعنی دو چیزوں کے مفہوم کا ایک ہونا۔ مگر غیریت کا دوسرا معنی ذکر کیا ہے وہ یہ کہ دو چیزوں کے درمیان غیریت کا مطلب یہ ہے کہ ایک کے وجود کا دوسرے کے عدم کے ساتھ تصور ممکن ہو یعنی دونوں میں سے ایک کا دوسرے سے انفکاک اور زوال ممکن ہو غیریت کی اس تفسیر کی رو سے عنیت اور غیریت نقیضین نہیں ہونگے بلکہ ان دونوں کے درمیان واسطہ ہو سکتا ہے۔ مثلاً دو چیزیں اس طرح کی ہوں کہ ان کا مفہوم

۱۲۵

۱۲۶

ایک نہ ہو اور ان دونوں میں سے ایک کا دوسرے کے بغیر وجود نہ ہو۔ تو اتحاد فی المفہوم نہ ہونے کے سبب ان دونوں کے درمیان عینیت نہ ہوگی اور ایک کا دوسرے سے زوال و انفکاک نہ ہونے کے سبب غیریت بھی نہ ہوگی۔ مثلاً باری تعالیٰ کی ذات اور اس کی صفات ہیں کہ دونوں کا مفہوم ایک نہ ہونے کی وجہ سے عینیت نہیں اور چونکہ دونوں ازلی ہیں عدم اور زوال دونوں کا محال ہے۔ لہذا ایک کا دوسرے سے زوال ممکن نہ ہونے کے سبب غیریت بھی نہیں، لہذا صفات نہ عین ذات ہیں نہ غیر ذات ہیں۔ اسی طرح صفات باری میں سے ایک صفت کا دوسری صفت کے ساتھ معاملہ ہے کہ دونوں کا مفہوم ایک نہیں اور ازلی ہونے کے سبب ایک کا دوسرے سے زوال ممکن نہیں۔ لہذا کوئی صفت دوسری صفت کا نہ عین ہوگی نہ غیر ہوگی۔ اسی طرح جزء اور کل کا معاملہ ہے کہ دونوں کا مفہوم ایک نہیں لہذا دونوں کے درمیان عینیت ہوگی اور ایک کا دوسرے کے بغیر وجود نہیں ہو سکتا۔ لہذا غیریت بھی نہیں ہوگی اور دونوں کا مفہوم ایک نہ ہونا تو ظاہر ہے کیونکہ جزء کا مفہوم تو یہ ہے کہ جس سے کوئی چیز مرکب ہو اور کل کا مفہوم یہ ہے کہ جو دوسری چیزوں سے مرکب ہو اور ایک کا دوسرے سے زوال و انفکاک ممکن نہ ہونے کی مثال واحد من العشرۃ اور عشرہ ہے کہ واحد جزء ہے عشرہ کا اور عشرہ اس کے لئے کل ہے اور واحد من العشرہ یعنی اس واحد کا جو عشرہ کا جزء ہے عشرہ کے بغیر وجود محال ہے کیونکہ اگر عشرہ نہ رہے بلکہ اس میں سے مثلاً تین کم ہو جانے کی وجہ سے بکسر رہ جائے تو اگرچہ اس میں بھی واحد موجود ہے مگر یہ واحد من العشرہ یعنی وہ واحد نہیں ہے جو عشرہ کا جزء تھا۔ بلکہ یہ واحد من التسع کہلائے گا۔ اسی طرح عشرہ جو کہ کل ہے اس کا وجود واحد من العشرۃ کے بغیر نہیں ہو سکتا کیونکہ واحد کے زوال و انفکاک سے عشرہ نہیں رہے گا بلکہ تسعہ رہ جائے گا اسی طرح ہر جزء اور کل کا یہی حال ہے کہ ایک کا دوسرے سے زوال و انفکاک ممکن نہ ہونے کی وجہ سے ان کے درمیان غیریت نہیں۔ جس طرح دونوں کا مفہوم ایک نہ ہونے کی وجہ سے عینیت نہیں ہے۔

قولہ: بخلاف الصفات المحدثۃ الخ اور جس ذات اور اس کی صفات کے درمیان غیریت بمعنی امکان انفکاک کی نفی کی گئی تھی اس ذات سے ذات واجب اور ان صفات سے صفات واجب مراد تھیں برخلاف ہماری ذات اور ہماری صفات کے کہ یہ چونکہ حادث ہیں ان پر زوال اور عدم طاری ہوتا ہے۔ مثلاً آج ہم صحت کے ساتھ متصف ہیں کل کو یہ صفت باقی نہیں رہتی۔ ہم سے اس کا زوال اور انفکاک ہو جاتا ہے۔ ہم بیمار ہو جاتے ہیں اس کے باوجود ہماری ذات موجود رہتی ہے اور جب صفات حادثہ کا اپنے موصوف ذات سے زوال اور انفکاک ممکن ہے تو پھر صفات حادثہ اپنے موصوف

کا غیر ہوں گی۔

قوله: فان قيم الذات بدون تلك الصفة المعينه الخ معين کی قید اس لئے لگائی گئی کہ مطلق صفت کے بغیر ذات کا وجود محال ہے اس لئے مطلق صفت کا ایک فرد خود وجود بھی ہے تو مطلق صفت کے بغیر موجود ہونے کا مطلب یہ ہوگا کہ وجود کے بغیر بھی موجود ہو اور یہ بذاتہ باطل ہے۔ وفيه نظرا نعم ان ارادوا به صحة الانفكاك من الجانبين انتقض بالعالم مع الصانع والعرض مع المحل اذ لا يتصور وجود العالم مع عدم الصانع لا استحالة عدمه، ولا وجود العرض كالسواد مثلا بدون المحل وهو ظاهر مع القطع بالمغايرة اتفاقاً، وان اکتفوا بجانب واحد لرميت المغايرة بين الجزء والكل وكذا بين الذات والصفة للقطع بجواز وجود الجزء بدون الكل والذات بدون الصفة. وما ذكر من استحالة بقاء الواحد بدون العشرة ظاهر الفساد۔

ترجمہ اور اس میں اشکال ہے اس لئے کہ اگر انھوں نے (غیریت کی تعریف میں) امکان انفکاک سے جانبین سے انفکاک کا ممکن ہونا مراد لیا ہے۔ تو یہ تعریف عالم اور صانع عالم کی وجہ سے او عرض و محل کی وجہ سے ٹوٹ جائے گی۔ کیونکہ صانع کا عدم محال ہونے کی وجہ سے صانع کے عدم کے ساتھ عالم کے وجود کا تصور نہیں کیا جاسکتا۔ اور نہ ہی عرض مثلاً سواد کے وجود کا بغیر محل کے تصور کیا جاسکتا ہے، اور یہ ظاہر ہے۔ باوجودیکہ بالاتفاق مغایرت قطعی ہے اور اگر ایک ہی جانب سے کافی سمجھیں تو جزء اور کل اسی طرح ذات اور صفت کے درمیان مغایرت لازم آئے گی۔ جزء کے بغیر کل کے اور ذات کے بغیر صفت کے پائے جانیکا امکان قطعی ہو چکی وجہ سے اور بغیر عشرہ کے واحد کے بقا کا محال ہونا جو ذکر کیا گیا ہے اس کا فساد ظاہر ہے۔

تشریح حاصل نظریہ ہے کہ غیریت کی تفسیر میں امکان انفکاک سے اگر مشائخ نے دونوں جانب سے امکان انفکاک مراد لیا ہے۔ بایں معنی کہ دونوں میں سے ہر ایک کا وجود دوسرے کے عدم کے ساتھ متصور ہو تو تعریف جامع نہیں رہتی کیونکہ عالم اور صانع کے درمیان اسی طرح عرض اور محل کے درمیان غیریت ہے۔ مگر غیریت بمعنی انفکاک من الجانبین صادق نہیں ہے کیونکہ صانع کا انفکاک عالم سے ہو سکتا ہے مگر عالم کی طرف سے انفکاک نہیں ہو سکتا کیونکہ عالم کے وجود کا صانع کے عدم کے ساتھ تصور نہیں کیا جاسکتا۔ اس لئے کہ صانع کا عدم بوجہ اس کے واجب الوجود ہونے کے محال ہے۔ اسی طرح محل کا عرض سے انفکاک ہو سکتا ہے مگر عرض کا محل سے انفکاک بایں

معنی نہیں ہو سکتا کہ وہ بغیر محل کے موجود ہو۔

اور اگر غیریت کے تحقق کے لئے صرف ایک جانب سے انفکاک کو کافی سمجھیں تو تعریف دخول غیر سے مانع نہیں ہوگی کیونکہ جزا اور کل اسی طرح ذات اور صفت کے درمیان غیریت نہیں ہے مگر صرف ایک جانب سے انفکاک۔ فی ہونے کی صورت میں مغائرت لازم آئے گی۔ کیونکہ یہاں ایک جانب سے انفکاک ممکن ہے مثلاً کل کا وجود بغیر جزء کے اگرچہ ممکن نہیں مگر جزء کا وجود بغیر کل کے ممکن ہے۔ اسی طرح صفت کا وجود ذات موصوف کے بغیر اگرچہ ممکن نہیں۔ مگر ذات کا وجود بغیر صفت کے ممکن ہے قولہ: وما ذکک الخ یہاں شارح نے فرمایا کہ جزء کا وجود بغیر کل کے ممکن ہے اور ما سبق میں جزء اور کل کے درمیان غیریت بمعنی امکان انفکاک نہ ہونے کی مثال میں کہا تھا کہ جس طرح عشرہ کا بقاء بغیر واحد کے محال ہے اسی طرح واحد من العشرہ کا بقاء بغیر عشرہ کے محال ہے۔ شارح اس کو دفع کر رہے ہیں کہ واحد من العشرہ کا بقاء بغیر عشرہ کے محال ہونا فاسد ہے کیونکہ اگر عشرہ نہ رہے مثلاً تسعہ ہی رہا تو تسعہ میں بھی واحد موجود ہے۔

ولا يقال المراد امکان تصور وجود کل منهما مع عدم الآخر ولو بالفرض وإن كان محالاً، والعالم قد يتصور موجوداً ثم يطلب بالبرهان ثبوت الصانع بخلاف الجزء مع الكل فإنه كما يمتنع وجود العشرة بدون الواحد يمتنع وجود الواحد من العشره بدون العشره اذ لو وجد لما كان واحداً من العشره والجماع ان وصف الاضافة معتبر وامتناع الانفكاك حينئذ ظاهر لا نأقول قد صرحوا بعدم المغايرة بين الصفا بناءً على انها لا يتصور معها كونها اذ ليس معها القطع بانها يتصور وجود البعض كالعلم مثلاً، ثم يطلب اثبات البعض الآخر فعلم انهم لم يريدوا هذا المعنى مع انه لا يستقيم في العرض مع المحل. ولو اعتبر وصفاً الاضافة لزم عدم المغايرة بين كل متضاليتين كالاب والابن والاخوين، و كالعلة والمحلول بل بين الغيرين لان الغيرية من الاسماء الاضافية، ولا قال بهذا.

ترجمہ اور یہ نہ کہا جائے کہ مراد دونوں میں سے ہر ایک کے وجود کے تصور کا ممکن ہونا ہے دوسرے کے عدم کے ساتھ، اگرچہ دوسرے کا عدم فرضی ہو اگرچہ مفروض محال ہو اور عالم کے وجود کا تصور کر لیا جاتا ہے پھر دلیل سے عالم کے ثبوت کا مطالبہ کیا جاتا ہے۔ برخلاف جزء اور کل کے کہ جس طرح عشرہ کا بغیر واحد کے وجود محال ہے۔ اسی طرح واحد من العشرہ کا عشرہ کے بغیر وجود

محال ہے۔ اس لئے کہ اگر اس کا وجود ہوگا تو وہ واحد من العشرہ نہیں ہوگا اور حاصل یہ ہے کہ وصف اضافی مقبر ہے اور اس صورت میں انفکاک کا محال ہونا ظاہر ہے اس لئے کہ ہم کہیں گے کہ مشائخ نے اس بنیاد پر کہ صفات کے عدم کا ان کے ازلی ہونے کے سبب تصور نہیں کیا جاسکتا۔ صفات کے درمیان مغایرت نہ ہونے کی صراحت کی ہے۔ باوجود اس بات کے یقینی ہونے کے کہ بعض صفات مثلاً علم کے وجود کا تصور کیا جاتا ہے پھر دوسری کسی صفت کے اثبات کا مطالبہ کیا جاتا ہے۔ اس سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ انھوں نے اس معنی کا ارادہ نہیں کیا ہے۔ علاوہ اس کے یہ بات عرض اور محل میں درست نہیں رہتی اور اگر وصف اضافت کا اعتبار کیا جائے تو ہر دو اضافی چیزوں مثلاً آب اور ابن اور اخوین اور جیسے علت و معلول بلکہ غیرین کے درمیان بھی مغایرت نہ ہونی لازم آئے گی۔ اس لئے کہ غیریت اسماء اضافیہ میں سے ہے اور اس کا کوئی بھی قائل نہیں ہے۔

۱۲۸ **تشریح** قولہ: لا یقال الخ شارح نے مشائخ کی ذکر کردہ غیریت کی تفسیر سرفیہ نظر سے جو اعتراض کیا تھا اس اعتراض کو دفع کرنے کے لئے بعض لوگوں نے مشائخ کی ذکر کردہ تفسیر کی ایسی توجیہ کی ہے جس سے اعتراض مذکور دفع ہو جاتا ہے۔ شارح اس توجیہ کی تردید فرما رہے ہیں حال توجیہ یہ ہے کہ غیریت کی تفسیر میں امکان انفکاک سے مشائخ کی مراد یہ ہے کہ دونوں متغائرین میں سے ہر ایک کے وجود کا تصور دوسرے کے عدم کے ساتھ ممکن ہوگا اگرچہ دوسرے کا عدم فرضی اور محال ہو۔ اس توجیہ کے بعد نظر مذکور میں تردید کی کسی شق پر بھی اعتراض وارد نہیں ہوگا۔ کیونکہ پہلی شق یعنی غیریت سے امکان انفکاک من الجانبین مراد ہونے کی صورت میں عالم اور صانع کے درمیان غیریت ثابت ہوگی۔ کیونکہ جس طرح صانع کے وجود کا تصور عالم کے ساتھ ممکن ہے۔ اسی طرح عالم کا تصور صانع کے عدم کے ساتھ ممکن ہے۔ کیونکہ اولاً عالم کے وجود کا تصور ہوتا ہے پھر اس کے بعد صانع کے وجود اور ثبوت کا دلیل سے مطالبہ ہوتا ہے۔

قولہ: بخلاف الجزء الخ یہ جواب تردید کی دوسری شق یعنی امکان انفکاک ایک ہی جانب سے کافی قرار دینے کی صورت میں ہے۔ حاصل جواب یہ ہے کہ غیریت متحقق ہونے کے لئے ایک ہی جانب سے امکان انفکاک کو کافی قرار دینا جزء اور کل کے درمیان مغایرت کو مستلزم نہیں ہے۔ کیونکہ جس طرح عشرہ کے وجود کا بغیر واحد کے تصور ممکن نہیں۔ اسی طرح واحد من العشرہ یعنی اس واحد کا جو عشرہ کا جزء ہے بغیر عشرہ کے وجود ممکن نہیں کیونکہ عشرہ کے بغیر مثلاً تسعہ کے اندر واحد موجود ہوگا تو وہ واحد من التسعہ ہوگا واحد من العشرہ نہیں ہوگا۔ حاصل یہ کہ وصف اضافت محتر ہے۔ یعنی مطلق واحد

کا بغیر عشرہ کے وجود محال نہیں ہے اس لئے کہ مطلق واحد تو ہر عدد کے اندر موجود ہے بلکہ اس واحد کا جو عشرہ کا جزء ہے اور جزء ہونے کی حیثیت سے عشرہ کی طرف مضاف ہے اس کا وجود بغیر عشرہ کے محال ہے۔

قولہ: لا نالقول الخیر اور لا یقال سے ذکر کردہ توجیہ کا رد ہے حاصل رد یہ ہے کہ مذکورہ توجیہ توجیہ القول ہما لا یدضی قائلہ کے قبیل سے ہے کیونکہ اگر مذکورہ توجیہ کو درست مان لیا جائے تو صفات میں بھی باہم مغائرت لازم آتی ہے کیونکہ مثال کے طور پر اولاً صفت علم کے وجود کا تصور کیا جاتا ہے۔ پھر دوسری صفت مثلاً کلام کے ثبوت پر دلیل طلب کی جاتی ہے۔ اسی طرح اس کا برہنہ بھی ہو سکتا ہے اس کا تقاضا یہ ہے کہ صفت علم اور کلام کے درمیان اسی طرح دیگر صفات کے درمیان مغائرت مانی جائے۔ حالانکہ مشائخ نے صفات کے درمیان مغایرت نہ ہونے کی صراحت کی ہے معنی ہوا کہ مشائخ نے امکان انفکاک سے مذکورہ معنی مراد نہیں لئے ہیں۔

قولہ: مع انما لا یتفہم الخیر توجیہ مذکور کے بطلان کی دوسری دلیل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ عرض اور محل میں مغائرت ہے۔ حالانکہ غیرت بمعنی امکان انفکاک کا جو معنی ذکر کیا گیا ہے۔ وہ درست نہیں ہے۔

قولہ: ولو اعتبرت الخیر توجیہ مذکور کے بطلان کی تیسری دلیل ہے جس کا تعلق صفا توجیہ کے قول ”والحاصل ان وصف الاضافۃ معتبر“ سے ہے۔ رد کا حاصل یہ ہے کہ اگر وصف اضافت کو معتبر قرار دیا جائے تو ہر ان دو چیزوں کے درمیان عدم مغایرت لازم آئے گی جن کے درمیان تضاد کا علاقہ ہے یعنی جن میں سے ہر ایک کا تعقل دوسری چیز کے تعقل پر موقوف ہے۔ مثلاً اب اور ابن کے درمیان اسی طرح اخوین کے درمیان مغایرت نہ ہونا لازم آئے گا۔ کیونکہ اب اور ابن میں سے کسی کے وجود کا دوسرے کے بغیر اسی طرح ایک اخ کا دوسرے اخ کے بغیر تصور ممکن نہیں ہے۔ اسی طرح علت اور معلول کے درمیان مغایرت نہ ہونا لازم آئے گا۔ بلکہ غیرین کے درمیان بھی مغایرت نہ ہونا لازم آئے گا۔ کیونکہ غیرین میں سے ہر ایک غیر ہے دوسرے کے مقابلہ میں۔ لہذا کسی کے وجود کا دوسرے کے بغیر تصور ممکن نہیں ہوگا۔

فان قيل یم لا یجوز ان یکون مرادهم انها لا ہو بحسب المفہوم ولا غیرہ بحسب الوجود فانہ یشرط الاتحاد بینہما بحسب الوجود لیصح الحمل والتغایر بحسب المفہوم لیفید، کما فی قولنا الانسان کاتب، بخلاف قولنا الانسان حجر، فانہ لا یصح، وقولنا الانسان

انسان فاند لا یفید، قلنا هذا انما یصح فی مثل العالم والقادر بالنسبة الی الذات لا فی مثل العلم والقدرة مع ان الکلام فیہ ولا فی الاجزاء الغیر المحمولة، کالواحد من عشرة والید من زید۔

ترجمہ پھر اگر کہا جائے کہ ایسا کیوں نہیں ہو سکتا کہ ”لا هو ولا غیرہ“ سے شارح کی مراد یہ ہو کہ وہ صفات اس لئے کہ دونوں کے درمیان وجود کے اعتبار سے اتحاد شرط ہے تاکہ حمل درست ہو اور مفہوم کے اعتبار سے تغایر تاکہ حمل مفید ہو۔ جیسا کہ ہمارے قول ”الا انسان کاتب“ میں، برخلاف ہمارے قول ”الا انسان حجر“ کے کہ وہ صحیح نہیں اور برخلاف ہمارے قول ”الا انسان انسان“ کے کہ وہ مفید نہیں ہم کہیں گے کہ یہ بات عالم، قادر جیسے الفاظ میں ذات کے مقابلے میں درست ہے۔ علم و قدرت جیسی چیزوں میں درست نہیں ہے حالانکہ کلام اسی کے بارے میں ہے اور نہ اجزاء غیر محمولہ مثلاً واحد من العشرہ اور زید زید میں درست ہوگی۔

تشریح قولہ: فان قيل الخ صاحب مواقف نے اشاعرہ کے قول ”لا هو ولا غیرہ“ کی ایک ایسی توجیہ ذکر کی ہے جس سے ارتقاع نقیضین اور اجتماع نقیضین کے لزوم کا اعتراض وارد نہیں ہوتا۔ انھوں نے مواقف میں جو کچھ کہا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ صفات ذات پر محمول ہوتی ہیں اور ذات ان کے لئے موضوع ہوتی ہے اور موضوع و محمول کے درمیان وجود خارجی کے اعتبار سے اتحاد یعنی خارج میں دونوں کا ایک ہی مصداق ہونا ضروری ہے تاکہ حمل درست ہو اور مفہوم کے اعتبار سے دونوں کا متخاثر ہونا ضروری ہے تاکہ حمل مفید ہو۔ جیسے الانسان کاتب، کہ موضوع اور محمول وجود خارجی میں متحد ہیں خارج میں جو ذات انسان کا مصداق ہے وہی کاتب کا مصداق ہے مگر مفہوم لغوی کے اعتبار سے دونوں میں تغایر ہے۔ برخلاف ”الا انسان حجر“ کہ موضوع اور محمول کے درمیان وجود خارجی کے اعتبار سے اتحاد نہ ہونے کی وجہ سے یہ حمل درست ہی نہیں اور برخلاف الانسان انسان کے، کہ موضوع اور محمول کے درمیان مفہوم کے اعتبار سے مغایرت نہ ہونے کی وجہ سے یہ حمل مفید نہیں کیونکہ حمل کے مفید ہونے کا مطلب یہ ہے کہ لفظ موضوع سے جو معنی سمجھ میں آتا ہے۔ لفظ محمول سے اس سے زائد کوئی بات معلوم ہو اور یہاں ایسا نہیں ہے تو صاحب نقیض کا کہنا یہ ہے کہ جب صفات اپنے موصوف ذات پر محمول ہوتی ہیں اور محمول اپنے موضوع کا وجود خارجی میں عین اور مفہوم میں اس کا غیر ہوتا ہے تو ایسا کیوں نہیں ہو سکتا کہ اشاعرہ کی مراد ”لا هو ولا غیرہ“

تھے ہو کہ صفات مفہوم کے اعتبار سے عین ذات نہیں بلکہ غیر ہیں اور وجود خارجی کے اعتبار سے غیر ذات نہیں بلکہ عین ہیں۔ جس طرح ہر محمول اپنے موضوع کے مقابلہ میں اسی طرح ہوتا ہے۔ اس صورت میں عینیت اور غیریت کی جہتیں بدل جانے کی وجہ سے نہ ارتقاع نقیضین لازم آئے گا اور نہ اجتماع نقیضین۔

قولہ: قلنا الخ یہ لیمہ لا يجوز کا جواب ہے۔ توضیح یہ ہے کہ علم، قدرت، سمع و بصر وغیرہ صفات ہیں جو ذات پر محمول نہیں ہوتی ہیں۔ چنانچہ اللہ علم، یا اللہ قدرت نہیں کہا جاتا، بلکہ ذات واجب پر محمول سماء صفات عالم، قادر، سمیع و بصیر وغیرہ ہوتے ہیں جو صفات سے مشتق ہیں۔ لہذا مذکورہ توجیہ اسماء صفات عالم قادر وغیرہ کے بارے میں تو درست ہوگی۔ صفات مثلاً علم و قدرت وغیرہ کے بارے میں یہ توجیہ درست نہیں ہوگی۔ حالانکہ اشعرہ کا قول ”ہی لا هو ولا غیرہ“ صفات کے بارے میں ہے نہ کہ اسماء صفات کے بارے میں۔

قولہ: ولا فی الاجزاء الخ۔ اجزاء غیر محمولہ مثلاً واحد من العشرہ اپنے کل یعنی عشرہ پر اور زید زید اپنے کل یعنی زید پر محمول نہیں ہوتا۔ پس واحد من العشرہ اور اس کے کل عشرہ کے درمیان اسی طرح زید اور اس کے کل زید کے درمیان نہ عینیت ہے اور نہ غیریت ہے۔ اس کے باوجود ان دونوں پر لا ہو نجسب المفہوم ولا غیرہ بحسب الوجود صادق نہیں ہے۔

وذكر فی التبصرة ان كون الواحد من العشرة واليد من زيد غير مما له يقل به احد من المتكلمين سوى جعفر بن حارث، وقد خالف في ذلك جميع المعتزلة وعُد ذلك من جهالاتهم، وهذا لان العشرة اسم لجميع الافراد متناول لكل فرد مع اغياله فلو كان الواحد غيرهما لصار غير نفسه لانه من العشرة وأن تكون العشرة بدونه وكذا لو كان يد زيد غيرة لكان اليد غير نفسها، هذا كلامنا ولا يخفى ما فيه۔

ترجمہ اور تبصرہ میں مذکور ہے کہ واحد من العشرہ اور زید کا اس کا غیر ہونا ایسی بات ہے جس کا جعفر بن حارث کے علاوہ متکلمین میں کوئی بھی قائل نہیں ہے اور اس مسئلہ میں اس نے تمام معتزلہ کی مخالفت کی ہے اور یہ بات اس کی دیگر جاہلانہ باتوں میں سے شمار کی گئی ہے اور یہ اس لئے کہ عشرہ تمام افراد اور اکائیوں کا نام ہے ہر فرد کو اس کے علاوہ افراد کے ساتھ شامل ہے۔ پس اگر واحد عشرہ کا غیر ہوگا تو اپنا ہی غیر ہوگا۔ اس لئے کہ وہ عشرہ میں سے ہے اور یہ لازم آئے گا کہ عشرہ بغیر واحد کے موجود ہو۔ اور اسی طرح اگر زید زید کا غیر ہوگا تو اپنا ہی غیر ہوگا۔ یہ صاحب تبصرہ کی بات

تھی اور اس کے اندر جو ضعف ہے وہ مخفی نہیں ہے
تشریح قولہ: وذكر في التبصرة الخ ابھی سابق میں کہا تھا کہ اجزاء غیر محمولہ نہ اپنے کل کلین میں
 اور نہ ان کا غیر ہیں۔ اس کے باوجود صاحب مواقف کی توجیہ لا ھو بحسب المفہوم ولا
 غیرہ بحسب الوجود صادق نہیں ہے۔ اب اجزاء غیر محمولہ کے اپنے کل کا غیر نہ ہونے پر شیخ ابوالعین
 کے قول سے سند پیش کر رہے ہیں۔ شیخ ابوالعین نے اپنی کتاب تبصرہ میں ذکر کیا ہے کہ واحد من العشرہ
 کا عشرہ کے غیر ہونے کا اورید زید کے زید کا غیر ہونے کا مشکلیں ہیں سے کوئی بھی قائل نہیں ہے حتیٰ کہ
 معتزلہ بھی اس کے قائل نہیں، صرف جعفر بن حارث معتزلی اس کا قائل ہے جس پر تمام معتزلہ نے اس کی
 مذمت کی ہے اور اس کی اس بات کو اس کی جہالت پر محمول کیا ہے۔ اس لئے کہ عشرہ ان تمام افراد اور اکائیوں
 کے مجموعہ کا نام ہے جن سے وہ مرکب ہے اور ہر اکائی کو باقی اکائیوں کے ساتھ شامل ہے۔ لہذا ہر اکائی
 پر صادق آئے گا کہ وہ باقی نو اکائیوں کے ساتھ مل کر عشرہ ہے۔ پس اگر واحد من العشرہ عشرہ کا غیر ہوگا
 تو چونکہ اس عشرہ میں خود بھی داخل ہے اس لئے اپنا بھی غیر ہوگا۔ نیز جب واحد اور عشرہ میں مغایرت
 ہوگی در انحالیکہ شئی اپنی مغایر کے بغیر پائی جاتی ہے تو عشرہ کا بدول واحد کے پایا جانا لازم آئے گا۔ اسی
 طرح اگر زید زید غیر زید ہوگا تو اپنا بھی غیر ہونا لازم آئے گا کیونکہ زید میں وہ بھی داخل ہے اور مغایرۃ
 الشی لنفسہ باطل ہے۔

قولہ: ولا یخفی ما فیہ کیونکہ شئی کا کسی چیز میں داخل ہونا عدم مغایرت پر دلالت نہیں کرتا
 نیز عشرہ تمام آحاد کے مجموعہ کا نام ہے۔ ہر واحد کو عشرہ نہیں کہیں گے۔
 وہی ای صفاتہ الازلیۃ العلم وہی صفۃ ازلیۃ تنکشف المعلومات عند تعلقها بہا، والقدرة
 وہی صفۃ ازلیۃ توثر فی المقدورات عند تعلقها بہا والحیوة وہی صفۃ ازلیۃ توجب
 صحۃ العلم، والقوة وہی بمعنی القدرة، والسمع وہی صفۃ تتعلق بالمسموعا والبصر
 وہی صفۃ تتعلق بالمبصرات فتدرک بہما ادراکاً تاماً لا علی سبیل التخیل والتوہم
 ولا علی طریق تاثر حاسۃ ووصول ہوائ ولا یلزم من قدمہما قدم المسموعات
 والمبصرات کما لا یلزم من قدم العلم والقدرة قدم المعلومات والمقدورات لانہا
 صفات قدیمۃ لہا تعلقات بالحوادث۔

ترجمہ اور وہ یعنی اللہ تعالیٰ کی صفات ازلیہ (ایک تو) علم ہے اور وہ ایک ایسی ازلی صفت ہے جس کے
 معلومات منکشف ہوتی ہیں ان کے ساتھ اس صفت کا تعلق قائم ہونے کے وقت اور

(دوسری صفت) قدرت ہے اور وہ ایک ایسی ازلی صفت ہے جو مقدرات میں موثر ہوتی ہے ان (مقدرات) کے ساتھ اس صفت کا تعلق قائم ہونے کے وقت، اور (تیسری صفت) حیوۃ ہے اور وہ ایک ایسی ازلی صفت ہے جو علم کی صحت اور امکان کا باعث ہوتی ہے۔ اور قوت ہے یہ قدرت ہی کے معنی میں ہے اور چوہتی صفت) سمع ہے وہ ایسی صفت ہے جس کا تعلق مسموعات کے ساتھ ہے۔ اور پانچویں صفت) بصر ہے اور وہ ایسی صفت ہے جس کا تعلق مبصرات کے ساتھ ہوتا ہے پس ان دونوں قوتوں کے ذریعہ انکشاف تام ہوتا ہے۔ نہ خیال اور وہم کے طریقہ پر اور نہ حالت البصر کے متاثر ہونے اور نہ (حالت سمع میں) ہوا پونچنے کے واسطے سے۔ اور ان دونوں (قوتوں) کے قدیم ہونے سے مسموعات اور مبصرات کا قدیم ہونا لازم نہیں آتا۔ اس لئے کہ یہ سب قدیم صفات ہیں حوادث کے ساتھ ان کے تعلقات حادث ہیں۔

تشریح قولہ: وہی الخ اشعریہ کے نزدیک باری تعالیٰ کی صفات حقیقیہ شات ہیں۔ علم، حیات، قدرت سمع، بصر، ارادہ، کلام، اور ماتریدیہ کے نزدیک صفات حقیقیہ کی تعداد آٹھ ہے۔ جن میں سات تو وہی مذکورہ صفات ہیں اور آٹھویں صفت تکوین ہے۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ ماتریدی ہیں اس لئے انھوں نے صفات کی تعداد آٹھ بیان کی ہے۔

قولہ: وہی صفت الخ ازلیت کی قید بتلا رہی ہے کہ یہ تعریف مطلق علم کی نہیں بلکہ علم الہی کی تعریف ہے۔ تعریف کا ماحصل یہ ہے کہ علم الہی سے مراد اللہ تعالیٰ کی ایک ایسی ازلی صفت ہے جس کا معلوم ہونے والی اشیاء کے ساتھ تعلق قائم ہونے کے وقت وہ اشیاء منکشف اور معلوم ہو جاتی ہیں۔

قولہ: تنکشف المعلومات الخ معلومات سے مراد وہ اشیاء ہیں جن کے اندر معلوم بننے کی استعداد ہے جو کہ معلوم ہو سکتی ہیں گویا انھیں بالقوۃ کے درجہ میں معلوم کہا۔ لہذا یہ اشکال وارد نہیں ہوگا کہ انکشاف کسی چیز کے معلوم ہونے ہی کا نام ہے اس بناء پر معلومات کی طرف انکشاف کی نسبت تفصیل جاہل ہے۔

علم کے صفت ازلی ہونے پر یہ اشکال وارد کیا جاتا ہے کہ ازل میں علم الہی اگر اس بات سے متعلق تھا کہ زید گھر میں ہے تو یہ خلاف واقع ہونے کی وجہ سے جہل ہوگا۔ کیونکہ ازل میں نہ زید کا وجود تھا نہ گھر کا۔ اور اگر علم الہی کا تعلق اس بات سے تھا کہ زید داخل ہوگا۔ تو زید کے داخل ہونے کے بعد علم الہی اس بات سے متعلق ہوگا کہ زید داخل ہے۔ اور اس کے گھر سے نکل جانے کے بعد اس بات سے متعلق ہوگا کہ زید گھر میں داخل تھا۔ لہذا علم الہی میں تغیر لازم آیا اور تغیر حدوث کو مستلزم ہے۔ جواز لیت کے منافی ہے۔ جواب اس اشکال

کا یہ ہے کہ یہ تغیر تعلق میں ہوا کہ کبھی دخول استقبال کے ساتھ کبھی دخول حالی اور کبھی دخول ماضی کے ساتھ ہوا اور تعلقات کا تغیر صفت متعلقہ کے تغیر کو مستلزم نہیں۔ مثلاً آئینہ کا تعلق کبھی سامنے گزرنے والے انسان سے ہوتا ہے اور اس وقت انسان کی صورت کا عکس آئینہ میں نظر آتا ہے اور کبھی اس کا تعلق سامنے گزرنے والے گھوڑے سے ہوتا ہے اس وقت گھوڑے کی صورت آئینہ میں منعکس ہوتی ہے تو آئینہ کے تعلق میں تغیر ہوا مگر خود آئینہ میں کوئی تغیر نہیں۔

۱۵۳

قولہ: وہی صفة ازلیة، تو ثنائیہ صفت قدرت کی تعریف ہے۔ اشعر یہ جو تکوین کے مستقل صفت ہونے کی نفی کر کے صفات حقیقیہ کی تعداد سات ہی بتلاتے ہیں وہ تکوین کا مرجع قدرت ہی کو قرار دیتے ہیں یعنی تکوین کوئی مستقل صفت نہیں بلکہ قدرت کا کسی چیز کے ایجاد کے ساتھ تعلق ہی تکوین کہلاتا ہے۔ گویا قدرت ہی شئی کے وجود میں مؤثر ہے۔ اس کے برخلاف ماتریدیہ کہتے ہیں کہ قدرت صفت مصححہ ہے یعنی قدرت اللہ تعالیٰ سے شئی کے صدور کو ممکن بنانے والی ہے۔ اور ارادہ صفت مرجحہ ہے جو شئی کے وجود کو اس کے عدم پر ترجیح دیتی ہے اور تکوین صفت مؤثرہ ہے اس کے تعلق سے شئی وجود میں آجاتی ہے لیکن مصنف باوجود اس کے کہ وہ ماتریدی ہیں قدرت کی تعریف میں ان کا قول ”تو ثنائی المقدورات“ بظاہر اشعر یہ کے مذہب پر مبنی ہے جو قدرت کو صفت مؤثرہ قرار دیتے ہیں الا یہ کہ کہا جائے کہ مصنف کی مراد یہ ہے کہ قدرت شئی کو واجب تعالیٰ سے ممکن الصدور بنانے میں مؤثر ہے۔ اس صورت میں قدرت صفت مصححہ ہی ہوگی۔

قولہ: لا علی سبیل التخیل الخ یہ سمع اور بصر کی تعریف کا تتمہ ہے تاکہ مخلوقات کی صفت سمع اور بصر سے متماز ہو جائے۔ خزانہ خیال میں جمع شدہ صورتوں کا ادراک تخیل کہلاتا ہے اور محسوسات میں پائی جانے والی غیر محسوس معانی اور کیفیات کا ادراک تو ہم کہلاتا ہے۔

قولہ: ولا علی تاثر حاسة الخ اس سے ایک شبہ کا ازالہ مقصود ہے وہ یہ کہ سمع اور بصر سے ادراک اس وقت حاصل ہوگا۔ جب حاسة سمع اور بصر شئی مسموع اور مبصر کا اثر قبول کرے۔ نیز سماع کے لئے کان کے سوراخ کی گہرائی میں ہوا کا پہونچنا بھی ضروری ہے اور اللہ تعالیٰ انفعال اور تاثر سے اسی طرح اعضاء جوارح سے پاک ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ حاسة سمع اور بصر کا مسموع اور مبصر سے تاثر ہونا حیوانات میں ہوتا ہے واجب تعالیٰ کو ان پر قیاس کرنا درست نہیں۔

۱۵۴

قولہ: ولا یلزم الخ یہ بھی فلاسفہ کے ایک اشکال کا ایک دفعیہ ہے۔ اشکال یہ ہے کہ سمع اور بصر کے ازلی ہونے سے ان کے متعلقات (بفتح اللام) کا ازلی ہونا لازم آتا ہے حالانکہ وہ حادث ہیں۔

جواب کا حاصل یہ ہے کہ صفت کے قدیم ہونے سے اس کے متعلقات (بفتح اللام) کا قدیم ہونا لازم نہیں آتا جس طرح علم اور قدرت کے قدیم ہونے سے ان دونوں کے متعلقات یعنی معلومات اور مقدرات کا قدیم ہونا لازم نہیں آتا۔ کیونکہ یہ صفات یعنی سمیع، بصر، علم اور قدرت وغیرہ قدیم اور ازلی صفات ہیں حوادث کے ساتھ ان کے تعلقات حادث ہیں اور وجود صفت کے لئے ضروری نہیں کہ اس کا کسی سے تعلق بھی ہو مثلاً جس وقت کوئی آواز نہیں ہوتی ہے اس وقت بھی ہمارے اندر صفت سمیع موجود ہوتی ہے باوجودیکہ اس وقت کسی سموع سے اس کا تعلق نہیں۔ اسی طرح سے مذکورہ صفات باری ازل سے موجود ہیں مگر ازل میں ان کا کسی چیز سے تعلق نہیں تھا۔ جس سے ان متعلقات (بفتح اللام) کا قدیم اور ازلی ہونا لازم آئے۔

فَالْإِرَادَةُ وَالْمَشِيئَةُ وَهَمَا عِبْرَتَانِ عَنْ صِفَةِ فِي الْحَيِّ تَوْجِبُ تَخْصِصَ أَحَدِ الْمَقْدُورِينَ فِي أَحَدِ الْأَوْقَاتِ بِالْوُقُوعِ مَعَ اسْتِثْنَاءِ نِسْبَةِ الْقُدْرَةِ إِلَى الْكُلِّ وَكَوْنِ تَعْلُقِ الْعِلْمِ تَابِعًا لِلْوُقُوعِ.

اور (چھٹی صفت) ارادہ اور مشیت ہے اور ان دونوں سے مراد زندہ میں ایک ایسی صفت ہے جو قدرت کا تعلق سب کے ساتھ برابر ہونے اور علم کا تعلق وقوع کے تابع ہونیکے باوجود مقدمہ میں سے ایک کو کسی ایک وقت میں واقع ہونیکے ساتھ خاص کرنے کا مقتضی ہوتی ہے۔

ترجمہ | قولہ: وهما عبرتان عن صفتين متكاملتين في ارادة كوعين قدرت قرار دیا۔ اور بعض نے عین علم قرار دیا۔ شارح علیہ الرحمہ نے ارادہ کی ایسی تعریف کی جس سے ارادہ کا علم اور قدرت کے علاوہ مستقل صفت ہونا واضح ہو جاتا ہے۔ ارادہ کی تعریف سمجھنے سے پہلے چند تمہیدی مقدمات کو ذہن میں رکھیں گے، پہلا مقدمہ تو یہ کہ قدرت ایسی صفت ہے جس کی وجہ سے فعل اور ترک دونوں ممکن ہوتا ہے پس قدرت کا تعلق ضدین یعنی فعل و ترک دونوں کے ساتھ برابر ہے۔ مثلاً جو شخص ہمیشہ بیٹھا رہتا ہے قعود ترک کر کے قیام کر ہی نہیں سکتا وہ بیٹھنے پر قادر نہیں بلکہ مجبور کہا جائے گا۔ دوسرا مقدمہ یہ ہے کہ علم کا تعلق احداً مقدورین کے وقوع کے تابع ہوتا ہے۔ تیسرا مقدمہ یہ کہ احداً المقدورین کا وقوع اپنے مزاج اور مخصص کے تابع ہوتا ہے۔ اس تمہید کے بعد ارادہ کی تعریف تمثیلی انداز میں یوں سمجھئے کہ اللہ تعالیٰ زید کو لڑکا دینے پر قادر ہے یعنی اگر چاہے تو دے اور اگر نہ چاہے تو نہ دے۔ پھر دینے کی صورت میں دن میں بھی دینے پر قادر ہے اور رات میں بھی۔ پس اگر زید کے لڑکا پیدا ہوا اور رات میں پیدا ہوا۔ تو سوا یہ پیدا ہوتا ہے کہ جب لڑکا دینا اور نہ دینا دونوں اللہ کا مقدور تھا تو کس چیز نے دینے کو نہ دینے پر ترجیح دی۔ اسی طرح جب دن میں دینا اور رات میں دینا دونوں مقدور تھا تو رات میں کیوں دیا۔ دن میں کیوں

نہ دیا۔ دونوں سوالوں کا یہی جواب ہوگا کہ اللہ کی مرضی یہی تھی اس نے ایسا ہی چاہا۔ یعنی لڑکا دینا اور نہ دینا اسی طرح دن میں دینا اور رات میں دینا دونوں مقدور تھا مگر ارادہ الہی نے دینے کو نہ دینے پر اور رات میں دینے کو دن میں دینے پر ترجیح دی۔ معلوم ہوا کہ ارادہ ایسی صفت ہے جو ایک وقت کو چھوڑ کر ایک وقت میں احدا المقدورین کے وقوع کو ترجیح دیتی ہے اور جب ارادہ صفت مرتجہ ہے تو قدرت کا مغایر ہوگا۔ کیونکہ قدرت کا تعلق ضدین کے ساتھ برابر ہوتا ہے وہ دونوں میں سے کسی کے وقوع کے لئے مرجح نہیں ہے۔ اسی طرح جب ارادہ احدا المقدورین کے وقوع کو ترجیح دینے والی صفت کا نام ہے۔ تو پھر حسب مقدمہ ثالثہ احدا المقدورین کا وقوع اپنے مرجح کے تابع ہوگا۔ پس ارادہ عین علم بھی نہیں ہوگا بلکہ اس کے علاوہ ہوگا کیونکہ علم کا تعلق وقوع کے تابع ہوتا ہے تو اگر علم احدا المقدورین کے وقوع کا مرجح ہوگا تو مقدمہ ثالثہ کی رو سے وقوع علم کے تابع ہوگا اور دور لازم آئے گا۔

قوله: مع استواء نسبة القدرة الخ ارادہ کے قدرت کے علاوہ صفت ہونے کی طرف اشارہ ہے۔

قوله: وكون تعلق العلم الخ اس کا عطف استواء پر ہے اس میں ان فلاسفہ کی تردید ہے جو ارادہ کو عین علم قرار دیتے ہیں۔

وفیما ذکر تنبیه علی الرد علی من زعم ان المشیة قدیمة والارادة حادثة قائمة بذات اللہ تعالیٰ، وعلی من زعم ان معنی ارادة اللہ فعلہ انہ لیس بجمکرہ ولا ساء ولا مغلوب، ومعنی ارادته فعل غیرہ انہ آمر بہ، کیف وقد امر کل مکلف بالایمان وسائر الواجبات ولو شاء لوقع۔

ترجمہ اور مذکورہ متن میں ان لوگوں کی تردید پر تنبیہ ہے جو یہ کہتے ہیں کہ مشیت قدیم ہے اور ارادہ حادث ہے اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہے اور ان لوگوں کی تردید پر بھی تنبیہ ہے جو یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے اپنے فعل کا ارادہ کرنے کا مطلب یہ ہے کہ وہ مجبور نہیں ہے اور نہ سہو کرنے والا ہے نہ مغلوب ہے اور دوسرے کے فعل کا ارادہ کرنے کا مطلب یہ ہے کہ وہ اس فعل کا امر فرمانے والا ہے۔ (ایسا کیسے ہو سکتا ہے۔ دریاں حالیکہ اس نے ہر مکلف کو ایمان اور دیگر واجبات کا امر فرمایا ہے اور اگر وہ ارادہ بھی رکھتا تو ضرور واقع ہوتا۔

تشریح قوله: وفیما ذکر الخ یعنی مصنف رحمۃ اللہ علیہ کے ولہ صفات ازلیتہ قائمتہ بذاتہ فرمانے میں دو باتوں پر تنبیہ ہے ایک تو یہ کہ وہ صفات قدیم ہیں۔ دوسری یہ کہ

وہ اللہ کی ذات کے ساتھ قائم ہیں لہذا وہ صفات حقیقی ہیں۔ پھر ان صفات ازلیہ حقیقیہ کو شمار کرایا جن میں ارادہ اور مشیت بھی ہے معلوم ہوا کہ ارادہ اور مشیت قدیم ہیں اور دونوں ایک ہی صفت ہیں نیز یہ کہ ارادہ صفت حقیقی ہے۔ ارادہ اور مشیت کو قدیم کہنے سے کرامیہ کی تردید ہو گئی جو مشیت اور ارادہ میں فرق کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ مشیت قدیم ہے اور اس کا تعلق مطلق ایجادِ شے کے ساتھ ہے۔ اور ارادہ حادث ہے اس کا تعلق وقتِ معین میں ایجادِ شے کے ساتھ ہے۔ مقدور کے حادث ہونے کے وقت حادث ہوتا ہے اور حادث ہونے کے باوجود حقیقی صفت ہے اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہے کیونکہ حوادث کا قیام ذاتِ باری کے ساتھ ان کے نزدیک جائز ہے۔ اسی طرح قائم بذاتہ کہہ کر ان صفات کو جن میں ارادہ بھی ہے حقیقی قرار دینے میں بعض معتزلہ کی تردید ہے جو یہ کہتے ہیں کہ ارادہ کی اسناد اللہ کی طرف حقیقت نہیں بلکہ مجاز ہے اور اس کے اپنے کسی فعل کا ارادہ کرنے کا معنی یہ ہے کہ اس فعل کو انجام دینے میں وہ مجبور نہیں ہے اور ہو کرنے والا نہیں ہیں اور نہ کسی سے مغلوب ہو کر اس کام کو انجام دینے والا ہے اور اس کے فعلِ عبد کا ارادہ کرنے کا مطلب یہ ہے کہ اس نے بندہ کو اس فعل کا امر فرمایا ہے گویا ان کے نزدیک ارادہ امر کا مرادف ہے

قولہ: کیف الخ یعنی ارادہ امر کے معنی میں کیسے ہو سکتا ہے اس سے تو یہ لازم آتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جس چیز کا امر فرمایا ہو اس کا ارادہ بھی کیا ہو۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے کیونکہ اس نے ہر مکلف کو ایمان اور دیگر واجبات کا امر فرمایا ہے مگر ارادہ نہیں کیا کیونکہ اللہ تعالیٰ جس چیز کا ارادہ فرماتے اس کا واقع ہونا ضروری ہو جاتا ہے پس اگر وہ تمام مکلفین سے ایمان اور دیگر واجبات کے وقوع کا ارادہ کرتا تو تمام مکلفین سے یہ چیزیں ضرور واقع ہوتیں اور سب مومن و مطیع ہوتے۔ مگر تالی باطل ہے تو اسی طرح مقدم یعنی تمام مکلفین کے ایمان کا ارادہ کرنا بھی باطل۔ سو جب امر موجود ہے اور ارادہ نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ ارادہ امر کے معنی میں نہیں ہے۔

والفعل والتخلیق عبارتان عن صفة ازلیة تسمی بالتکوین، وسیجی بتحقیقہ وعدل عن لفظ الخلق شیوع استعمالہ فی المخلوق۔ والترزلیق هو تکوین مخصوص صرح بہ اشارۃ الی ان مثل التخلیق والتصویر والترزلیق والاحیاء والاماتۃ وغیر ذالک مما استدل الی اللہ تعلق کل منہا راجع الی صفة حقیقیۃ ازلیۃ قائمۃ بالذات ہی التکوین، لا کما زعم الاشعری من انها اضافات وصفات لا فعال۔

ترجمہ | اور صفات ازلیہ حقیقیہ میں سے فعل اور تخلیق ہے ان دونوں سے مراد ایک ایسی ازلی صفت ہے جس کو تکوین کہا جاتا ہے، اور جبکہ ہی اس کی تحقیق آئے گی اور لفظِ خلق سے اس کا زیادہ تر

استعمال مخلوق کے معنی میں ہونے کی وجہ سے اعراض کیا اور ترزق بھی ہے یہ ایک مخصوص تکوین ہے۔ اس کی صراحت اس بات کی جانب اشارہ کرنے کے لئے کی ہے کہ تخلیق اور تصویر اور ترزق اور احیاء اور امانت وغیرہ جیسے افعال جن کی اسناد اللہ تعالیٰ کی طرف کی جاتی ہیں سب کا حاصل ایک ایسی حقیقی ازلی صفت ہے جو ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے۔ وہ صفت تکوین ہے ایسا نہیں جیسا اشعری نے کہا کہ یہ سب امور اضافیہ ہیں اور صفات افعال ہیں۔

تشریح قولہ: والفعل والتخلیۃ الخ فعل بفتح الفاء ہے۔ فعل اور تخلیق سے مراد ایک ایسی ازلی صفت ہے جس کو تکوین کہا جاتا ہے۔ تکوین کے معنی ایجاد کے ہیں اب اگر ایجاد رزق کا ہو تو اس تکوین کو ترزق کہتے ہیں اور اگر ایجاد کا تعلق صورت سے ہو تو اسے تصویر کہتے ہیں اور حیات کے ساتھ ہو تو اسے احیاء کہتے ہیں پس ترزق تصویر احیاء وغیرہ سب کا مزج تکوین ہی ہے۔ تعلقات کی خصوصیت کے اعتبار سے خاص خاص نام ہیں۔

قولہ: وعدل الخ یعنی لفظ خلق کا زیادہ تر استعمال چونکہ مخلوق کے معنی میں ہوتا ہے اس لئے کسی کا ذہن اس معنی مشہور کی طرف جاسکتا تھا اور اسے یہ غلط فہمی ہو سکتی تھی کہ خلق بمعنی مخلوق اللہ تعالیٰ کی صفات میں سے ہے۔ اور اللہ کے ساتھ قائم ہے۔ حالانکہ مخلوق حادث ہے اور حوادث کا ذات باری کے ساتھ قیام محال ہے اس لئے مصنف رحمہ نے اس غلط فہمی سے بچانے کے لئے لفظ خلق کے بجائے تخلیق کا لفظ استعمال فرمایا ہے۔

قولہ: لا كما زعم الاشعري الخ شیخ ابوالحسن اشعری نے کہا کہ تکوین کوئی حقیقی صفت نہیں بلکہ ایک امراضاتی اور اعتباری ہے اور صفات ذات میں سے نہیں بلکہ صفات افعال میں سے ہے۔ اسی بناء پر ان کے نزدیک صفات حقیقیہ کی تعداد سات ہے۔ اس کے برخلاف مصنف جو ماتریدی ہیں ان کے نزدیک تکوین صفات حقیقیہ میں سے ہے علم حیات وغیرہ کی طرح یہ بھی ذات باری کے ساتھ قائم ہے۔ اس لئے ان کے نزدیک صفات حقیقیہ کی تعداد آٹھ ہے۔

صفات ذات ان صفات کو کہتے ہیں جن کی ذات باری سے نفی موجب نقص ہو مثلاً علم قدرت وغیرہ کہ علم کی جہل کو اور قدرت کی نفی عجز کو مستلزم ہے اور جہل وعجز دونوں از قبیل نقائص ہیں۔ اور صفات افعال ان صفات کو کہتے ہیں جن کی ذات واجب سے نفی موجب نقص نہ ہو مثلاً اعز از ذلال اغناء وغیرہ والکلام وہی صفت ازلیہ عبر عنها بالنظم المستفی بالقراک المربک من الحروف، وخالک لان کل من یا مروی نہی وینخبیر، یجد فی نفسہ معنی، ثم یدل علیہ بالعباد

او الکتابۃ اوالا شلۃ وهو غیر العلم، اذ قد یخبر الانسان عما لم یعلم، بل یعلم خلافہ، وغیر
الارادۃ، لانہ قد یمر بملایریدۃ کما مر عبدہ قصدًا الی اظہار عصیانہ، وعدم
امثالہ لا وامرہ و لیس فی ہذا کلامًا نفسیًا علی ما اشار الیہ، الا یخطئ بقولہ لشعران کلام
لفی الفؤاد و انما یجعل اللسان علی الفؤاد دلیلاً، وقال عمرؓ انی زورت فی نفسی مقالۃ
و کثیراتما تقول لصاحبک ان فی نفسی کلامًا ارید ان اذکرہ لک۔ والدلیل علی ثبوت صفتہ
الکلام اجماع الامۃ و تواثر النقل عن الانبیاء علیہ السلام انہ تعالیٰ متکلم مع القطع باستحالة
التکلم من غیر ثبوت صفتہ الکلام، فثبت ان للہ تعالیٰ صفات ثمانیۃ ہی العلم والقدرة
والحیوة والسمع والبصر والارادة والتکوین والكلام۔

ترجمہ

اور آٹھویں صفت کلام ہے اور وہ ایک ایسی ازلی صفت ہے جس کو اس قرآن نامی نظم کے
ذریعہ تعبیر کیا جاتا ہے جو حروف سے مرکب ہے اور یہ اس لئے کہ ہر وہ شخص جو امر و نہی کرتا ہے اور
خبر دیتا ہے وہ اپنے دل میں ایک بات محسوس کرتا ہے پھر اس کو لفظ کے ذریعے یا کائنات کے ذریعے یا اشارہ
کے ذریعہ بتلاتا ہے اور یہ علم کا غیر ہے کیونکہ انسان بعض دفعہ ایسی بات کی خبر دیتا ہے جس کا اسے علم نہیں ہوتا
بلکہ اس کے خلاف کا علم ہوتا ہے اور ارادہ کا بھی غیر ہے کیونکہ بعض دفعہ ایسی بات کا امر کرتا ہے جس کا وہ
ارادہ نہیں کرتا۔ مثلاً وہ شخص جو اپنے غلام کو اس کی نافرمانی اور اس کے احکام کی تعمیل نہ کرنے کو ظاہر کرنے کے
لئے کسی کام کا امر کرے اور اس (معنی) کو کلام نفسی کہا جاتا ہے۔ جیسا کہ اس کی طرف اخطل نے اپنے اس قول
سے اشارہ کیا ہے کہ بیشک کلام تو دل میں ہوتا ہے زبان کو دل پر دلیل ٹھہرایا گیا ہے اور حضرت عمرؓ نے فرمایا
کہ میں نے اپنے دل میں ایک کلام آراستہ کیا اور بیا اوقات تم اپنے ساتھ سے کہتے ہو کہ میرے دل میں ایک
بات ہے جو میں تم سے بیان کرنا چاہتا ہوں اور صفت کلام کے ثبوت پر دلیل امت کا اجماع اور انبیاء علیہم السلام
سے تواثر کے ساتھ یہ منقول ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہے اس بات کا یقین کرنے کے ساتھ کہ بغیر صفت کلام کے
ثبوت کے متکلم ہونا محال ہے پس ثابت ہو گیا کہ اللہ تعالیٰ کے لئے آٹھ صفات ہیں اور وہ علم، قدرت، حیات،
سمع، بصر، ارادہ، تکوین اور کلام ہیں۔

تشریح

قولہ: والکلام الخ۔ صفات حقیقیہ ازلیہ میں سے آٹھویں صفت کلام ہے۔ لیکن عرف میں کلام
سے یہ نظم متلو سمجھا جاتا ہے جس کا نام قرآن ہے اور جو ان حروف و اصوات سے جو کہ اعراض
کے قبیل سے ہیں مرکب ہونے کی وجہ سے حادث ہے اور ظاہر ہے کہ حوادث اللہ تعالیٰ کی صفت نہیں بن سکتے
اسی بنا پر معتزلہ نے کہ جن کے نزدیک کلام صرف یہی کلام لفظی ہے انھوں نے کلام کے صفت الہی ہونے کا

۱۵۸

انکار کیا۔ شارح رحمۃ اللہ علیہ نے اس غلط فہمی کے ازالہ کے لئے فرمایا کہ یہاں صفات باری کے ذیل میں کلام یہ نظم متلو مراد نہیں بلکہ اس سے مراد ایک ایسی ازلی صفت ہے جس کو قرآن نامی اس نظم سے اسی طرح تعبیر کیا جاتا ہے جس طرح کسی بھی معنی موضوع کو اسکے واسطے وضع کردہ لفظ سے تعبیر کیا جاتا ہے گویا یہ نظم جس کا نام قرآن ہے بمنزل لفظ موضوع اور دال کے ہے اور یہ کلام لفظی ہے اور وہ صفت ازلیہ جو قرآن نامی اس نظم کا موضوع اور مدلول ہے وہ حقیقی کلام ہے جسے کلام نفسی کہتے ہیں یہاں صفات باری میں کلام سے یہی کلام نفسی مراد ہے جو نظم متلو کا مدلول ہے۔

قولہ: عبر عنها بالنظم المسمی بالقرآن الیٰ۔ صفت ازلیہ کی تعبیر قرآن نامی نظم کے ساتھ مخصوص نہیں ہے بلکہ جب اس کو عربی نظم سے تعبیر کیا گیا تو قرآن ہے اور جب سریانی نظم سے تعبیر کیا گیا تو زبور کہلایا اور جب یونانی نظم سے تعبیر کیا گیا تو انجیل کہلایا اور جب عبرانی نظم سے تعبیر کیا گیا تو تورات کہلایا۔ مسمیٰ اور مدلول سب کا وہی کلام نفسی ازلی ہے۔

۱۵۹

قولہ: وذلك لان الخ یہ کلام نفسی کے ثبوت کی دلیل ہے۔ حاصل یہ کہ کلام لفظی کبھی بصیغہ امر کبھی بصیغہ نہی اور کبھی بصیغہ خبر ہوتا ہے۔ ان صورتوں میں سے کسی بھی صورت میں کلام کرنے والا کلام کرنے سے پہلے اپنے دل میں ایک معنی اور ایک کیفیت موجود پاتا ہے۔ اسی مضمون اور دل میں پوشیدہ معنی اور کیفیت کا نام کلام نفسی ہے جس کا اظہار کبھی کبھی وہ عبارت اور الفاظ کے ذریعہ کبھی کتابت کے ذریعہ اور کبھی اشارہ کے ذریعہ کرتا ہے۔

قولہ: وهو غیر العلم الخ کلام کے صفات حقیقیہ میں سے ہونے کا انکار کرنے والوں نے کہا کہ دل میں پوشیدہ جس معنی کو آپ کلام نفسی کہتے ہیں وہ معنی بعینہ علم و ارادہ ہے کیونکہ خبر میں عبارت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ متکلم کو اس بات کا علم ہے اور امر میں عبارت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ متکلم اپنے مخاطب سے فعل مامور بہ کی انجام دہی چاہتا ہے اور اس کا ارادہ رکھتا ہے۔ الغرض کلام لفظی خواہ بصورت خبر ہو یا انشاء، دونوں کا مدلول جو معنی ہے وہ یا تو علم ہے یا ارادہ، ان دونوں کے علاوہ کوئی تیسری چیز نہیں ہے لہذا کلام نفسی کا ثبوت نہیں ہوا۔ شارح رحمۃ اللہ علیہ نے اس اعتراض کو دفع کرتے ہوئے کہا کہ یہ معنی جس پر خبر کے صیغے دلالت کرتے ہیں علم نہیں ہے۔ اس لئے کہ انسان بعض دفعہ ایسی بات کی خبر دیتا ہے جس کا اس کو علم نہیں ہوتا ہے بلکہ اس کے خلاف کا علم ہوتا ہے۔ جیسا کہ تمام اخبار کا ذہب کا یہی حال ہے کہ وہ مخبر کے علم کے خلاف ہوتی ہیں۔ اسی طرح وہ معنی جو امر و نہی کے صیغوں کا مدلول ہوتا ہے وہ ارادہ نہیں ہے۔ کیونکہ بعض دفعہ انسان ایسی بات کا امر کرتا ہے جس کا وہ ارادہ نہیں رکھتا۔ مثلاً کوئی

شخص اپنے غلام کو مار رہا ہو اور لوگوں کے ملامت کرنے پر وہ کہے کہ یہ بہت نافرمان ہے میرے کسی بھی حکم کی تعمیل نہیں کرتا ہے اور پھر وہ غلام کی نافرمانی اور اس کے تعمیل احکام نہ کرنے کو لوگوں پر ظاہر کرنے کے لئے اسے کسی کام کا امر کرے۔ تو اس صورت میں امر پایا گیا مگر مامور بہ کی انجام دہی کا ارادہ نہیں پایا گیا کیونکہ آقا ہرگز نہ چاہے گا کہ غلام اس کے حکم کی تعمیل کرے بلکہ وہ یہ چاہے گا کہ تعمیل حکم نہ کرے تاکہ اس کا فرمان ہونا لوگوں پر واضح ہو جائے اور مجھے اس کے مارنے پر ملامت نہ کریں۔

قولہ: ولیمنی هذا المعنى انی یعنی یہی معنی جس کو ہر امر و نہی و خبر اپنے دل میں موجود پاتا ہے۔ اور جسے کبھی عبارت کبھی کتابت اور کبھی اشارہ کے ذریعہ ظاہر کرتا ہے اور جو علم و ارادہ کے علاوہ چیز ہے۔ یہی کلام نفسی کہلاتا ہے۔

قولہ: علی ما اشار الیہ الخ الفاظ اور عبارت کے مدلول معنی کو جو دل میں پوشیدہ ہے کلام نفسی کہنے پر یہ اعتراض وارد ہوتا تھا کہ اہل عرب دل میں منضم معنی پر کلام کا اطلاق نہیں کرتے، بلکہ وہ کلام کا اطلاق صرف الفاظ پر کرتے ہیں۔

شارح رحمۃ اللہ علیہ نے اس اعتراض کو دفع کرنے کے لئے بلغاء عرب کے کلام سے استشہاد کیا جنہوں نے دل میں پوشیدہ معنی پر کلام کا اطلاق کیا ہے اور کلام کا محل دل کو ٹھہرایا ہے۔ چنانچہ ہوامیہ کے ابتدائی عبد خلافت کا نصرانی شاعر اخطل کہتا ہے۔ کہ کلام تو دل میں ہوتا ہے زبان یعنی الفاظ کو تو صرف اس پر دلالت کرنے والا ٹھہرایا گیا ہے۔ اسی طرح حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال کے بعد جب سقیفہ بنی ساعدہ میں خلافت میں نزاع ہوا تو اس کے متعلق حضرت عمر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں "اجتمعت الا نصل علی ان یأتمروا سعد بن عبادۃ فمشیت الیہم مع ابی بکر و زورت فی نفسی مقالۃ فتکلم ابوبکر ولم یتروک مما زورت شیئا" اس میں محل استشہاد حضرت عمر کا قول "زورت فی نفسی مقالۃ" ہے جس کا معنی یہ ہے کہ میں نے اپنے دل میں ایک کلام آراستہ کیا تو دیکھتے حضرت عمرؓ کلام کا محل نفس کو قرار دے رہے ہیں۔ یہی کلام نفسی ہے۔ اسی طرح عرف میں کہا جاتا ہے کہ میرے دل میں ایک بات ہے جو میں تم سے کہنا چاہتا ہوں۔

قولہ: والدلیل علی ثبوت الخ صفت کلام کے ثبوت پر دلیل اس بات پر اجماع اور انبیاء علیہم السلام سے تواتر کے ساتھ یہ منقول ہونا ہے کہ اللہ تعالیٰ مکلم ہے اور یہ بات یقینی ہے کہ کسی کے لئے صفت کلام ثابت ہجے بغیر اس کا مکلم ہونا محال ہے۔ معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ کے لئے صفت کلام ثابت ہے اور معتزلہ کا یہ کہنا کہ اللہ تعالیٰ کے مکلم ہونے کا یہ مطلب ہے کہ وہ کلام کا موجد ہے یہ نہیں کہ کلام اس کی صفت ہے۔ بالکل

لغو اور مہمل بات ہے۔ کیونکہ تمام اہل لغت کا اس بات پر اجماع ہے کہ فاعل کا اطلاق اس پر ہوتا ہے جس کے ساتھ فعل قائم ہو، نہ کہ اس پر جو فعل کا موجد ہو۔

قولہ: مثبت الخ بظاہر یہ صفت کلام کے ثبوت پر متفرع ہے تو مطلب یہ ہوگا کہ جب کلام کا اللہ تعالیٰ کی صفت ہونا ثابت ہو گیا تو سابقہ سات صفات کو لے کر کل آٹھ صفات اللہ تعالیٰ کے لئے ثابت ہو گئیں اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ سابقہ تمام صفات کی تفصیلات پر متفرع ہو۔

ولما كان في الثلاثة الاخيرة زيادة نزاع كرر الاشارة الى اثباتها وقدّمها، وفصل الكلام ببعض التفاصيل، فقال وهو اي الله تعالى متكلم بكلام هو صفة له ضرورة امتناع اثبات المشتق للشي من غير قيام ما خذ الاشتقاق به، وفي هذا رد على المعتزلة حيث ذهبوا الى انه متكلم بكلام هو قائم بغیره ليس صفة له اذلية ضرورة امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى ليس من جنس الحروف: الاصوات ضرورة انها اعراض حادثات مشروط حدوث بعضها بانقضاء البعض، لان متناع التكلم بالحرف الثاني بدو والفضاء الحرف الاول بدو يهي، وفي هذا رد على الخابلية والكرامية القائلين بان كلامه عرض من جنس الاصوات والحروف، ومع ذلك فهو قديم۔

ترجمہ اور جب کہ آخری تین صفات میں زیادہ نزاع تھا تو ان کے اثبات اور ان کے قدیم ہونے کی طرف مکرر اشارہ کیا اور قدرے تفصیل سے کلام کیا۔ چنانچہ فرمایا۔ اور وہ یعنی اللہ تعالیٰ متكلم ہیں ایسے کلام کے سبب جو ان کی صفت ہے۔ شی کے لئے اسم مشتق کا اثبات اس کے ساتھ ماخذ اشتقاق کے قائم ہونے بغیر محال ہونے کی وجہ سے، اور اس میں معتزلہ کی تردید ہے۔ اس لئے کہ ان کا مذہب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ متكلم ہیں ایسے کلام کی وجہ سے جو اس کے علاوہ کے ساتھ قائم ہے ان کی صفت نہیں ہے۔ وہ صفت اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ حوادث کا قیام محال ہونے کی وجہ سے، حروف اور اصوات کی جنس سے نہیں ہے کیونکہ حروف و اصوات ایسے اعراض ہیں جو حادث ہیں۔ بعض کا حادث ہونا دوسرے بعض کے ختم کے ساتھ مشروط ہے کیونکہ حرف اول کے ختم ہونے بغیر حرف ثانی کے تلفظ کا محال ہونا بدیہی ہے اور اس میں خابلیہ اور کرامیہ کی تردید ہے جو اس بات کے قائل ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا کلام عرض ہے۔ اصوات اور حروف کی جنس سے ہے اور اس کے باوجود وہ قدیم ہے۔

تشریح قولہ: ضرورة امتناع اثبات المشتق الخ یعنی اللہ تعالیٰ کے متكلم ہونے پر اجماع ہے معتزلہ بھی اسی کے قائل ہیں اور متكلم اسم مشتق ہے اس کا ماخذ اشتقاق کلام ہے اور

قاعدہ یہ ہے کہ مشتق کا اطلاق اسی پر ہوتا ہے جس کے ساتھ اس کا ماخذ اشتقاق قائم ہو۔ سو جب اللہ تعالیٰ پر تکلم کا اطلاق بالاجماع ہے تو کلام جو کہ ماخذ اشتقاق ہے اس کے ساتھ قائم ہوگا اور اسی جس کے ساتھ قائم ہوتی ہے اس کی صفت ہوتی ہے پس معلوم ہوا کہ کلام اللہ تعالیٰ کی صفت ہے۔ نیز ذات باری کے کئی احداث کا قیام محال ہے لہذا کلام اللہ تعالیٰ کی ازلی اور قدیم صفت ہے۔

قولہ: ضرورتاً انہا اعراض الخ یہ اس کلام کے جو اللہ کی ازلی صفت ہے۔ حروف و اصوات کی جنس سے نہ ہونے کی دلیل ہے۔

قولہ: و فی هذا رد الخ خابله اور کرامیہ دونوں اللہ کے کلام کو عرض اور حروف و اصوات کی جنس سے مانتے ہیں مگر کرامیہ حروف و اصوات کی جنس سے مان کر اس کو حادث کہتے ہیں اور خابله حروف و اصوات کی جنس سے ہونے کے باوجود قدیم کہتے ہیں۔

و هو ای الکلام صفت ای معنی قائم بالذات منافیۃ للسکوت الذی هو ترک التکلم مع القدرة علیہ والآفتہ التي هي عدم مطاوعة الآلات اما بحسب الفطرة كما فی الخرس او بحسب ضعفها وعدم بلوغها حد القوة كما فی الطفولية، فان قيل هذا انما یصدق علی الکلام اللفظی دون الکلام النفسی، اذ السکوت والخرس انما ینافی التلفظ، قلنا المراد السکوت والآفتة الباطنیتان بان لا یدتبر فی نفسه التکلم ولا یقدر علی ذالک، فکما ان الکلام لفظی و نفسی، فکذا اضدہ اعنی السکوت والخرس۔

ترجمہ اور وہ یعنی کلام ایک ایسی صفت ہے یعنی ایک ایسا معنی ہے جو ذات واجب کے ساتھ قائم ہے جو اس سکوت کے منافی ہے جو تکلم نہ کرنے کا نام ہے باوجود اس پر قدرت ہونے کے اور آفت کے منافی ہے جو آلات کے کام نہ کرنے کا نام ہے خواہ پیدائشی اعتبار سے جیسا کہ گونگے پن میں (ہوتا ہے) یا آلات تکلم کے ضعیف ہونے اور اس کے درجہ قوت کو نہ پہنچنے کے لحاظ سے جیسا کہ بچپن میں ہوتا ہے پس اگر کہا جائے کہ یہ صرف کلام لفظی پر صادق آتا ہے کلام نفسی پر نہیں اس لئے کہ سکوت اور خرس صرف تلفظ کے منافی ہے ہم جواب دینگے کہ مراد باطنی سکوت و آفت ہیں بایں طور کہ دل میں تکلم کی سوچ بچا رہ کرے۔ یا اس پر قدرت نہ رکھے تو جس طرح کلام لفظی اور نفسی ہوتا ہے اسی طرح اس کی ضد یعنی سکوت اور خرس بھی۔

تشریح قولہ: وهو ای الکلام الخ مصنف رحمۃ اللہ علیہ کا مقصد صفت کلام کی مزید وضاحت کرنی ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں کہ کلام اللہ تعالیٰ کی ایسی صفت ہے جو سکوت اور آفت کے منافی ہے۔ سکوت سے مراد قادر علی التکلم ہونے کے باوجود کلام نہ کرنا، ایسی صورت میں کلام اور سکوت کے

درمیان تقابل عدم اور ملکہ ہوگا اور آفت سے مراد یہ ہے کہ تکلم اور تلفظ کے آلات یعنی زبان اور زبان کو حرکت میں لانے والے پٹھے موجود ہیں مگر وہ کام نہیں کر رہے ہیں، ایسا پیدائشی طور پر بھی ہوتا ہے جیسے گونگے پن کی صورت میں اور کبھی آلات کے ضعف کی وجہ سے ہوتا ہے جیسا کہ بچپن میں۔

قولہ: فان قيل الاعتراض حاصل یہ ہے کہ آپ نے اللہ تعالیٰ کی صفت کلام کو سکوت اور آفت کا منافی قرار دیا ہے اور سکوت نام ہے عدم تلفظ کا، اور عدم تلفظ کا منافی تلفظ ہے اور تلفظ کلام لفظی کا ہوتا ہے اس سے ثابت ہوا کہ اللہ کی صفت جو اس کے ساتھ قائم ہے وہ کلام لفظی ہے۔

قولہ: قلنا جواب کا حاصل یہ ہے کہ جس طرح کلام کی دو قسمیں ہیں کلام لفظی اور کلام نفسی، اسی طرح اس کی ضد سکوت و آفت کی بھی دو قسمیں ہیں ایک ظاہری اور ایک باطنی پس کلام لفظی کا منافی سکوت ظاہری ہے اور کلام نفسی کا منافی سکوت باطنی ہے۔ یہاں سکوت اور آفت باطنی مراد ہے جس کا منافی کلام نفسی ہے۔ فلا اشکال۔

واللہ تعالیٰ متکلم بہا امر وناہ و مخبر یعنی انہ صفة واحدة يتکثر الى الامر والنہی والخبر باختلاف التعلقات كالعلم والقدرة وسائر الصفات فان کلاً منها واحدة قديمة والتکثر والحدوث انما هو في التعلقات والاضافات لما ان ذالک البق بکمال التوحید۔

۱۶۰ ترجمہ | اور اللہ تعالیٰ اسی صفت کے ساتھ متکلم ہیں امر اور ناہی اور مخبر ہیں یعنی کلام ایک ہی صفت ہے جو تعلقات کے مختلف ہونے کی وجہ سے امر و نہی و خبر کے لحاظ سے کثرت والا ہے۔ جیسے علم، قدرت اور دیگر صفات کہ ان میں سے ہر ایک قدیم ہے اور تکثر و حدوث صرف تعلقات اور اضافی ہوا میں ہے کیونکہ یہ بات کمال توحید کے مناسب ہے۔

تشریح | قولہ: واللہ تعالیٰ متکلم الخ یہ بعض اشعار پر رد ہے جو یہ کہتے ہیں کہ کلام صرف ایک ہی صفت نہیں بلکہ کلام کے عنوان سے پانچ صفات ہیں۔ امر، نہی، خبر، استفہام، اور نداء۔ حاصل رد یہ ہے کہ کلام صفت واحدہ ہے مگر نہ تو کلی ہے کہ امر، نہی، خبر وغیرہ اس کے افراد اور جزئیات کثیرہ ہوں۔ اور نہ کل ہے کہ امر، نہی، خبر وغیرہ اس کے اجزاء ہوں اور جزئیات کثیرہ یا اجزاء کثیرہ رکھنے کی وجہ سے متکثر ہو، اور اس میں کثرت حقیقی ہو بلکہ جس طرح جزئی حقیقی کے مختلف تعلقات ہوتے ہیں ان تعلقات کثیرہ کے سبب اس میں کثرت اعتباری ہوتی ہے۔ مثلاً زید حقیقت میں شخص واحد ہے کتابت کے ساتھ تعلق رکھنے کے اعتبار سے وہ کاتب ہے۔ شعر گوئی سے تعلق رکھنے کے اعتبار سے شاعر ہے۔ تجارت سے تعلق رکھنے کے اعتبار سے وہ تاجر ہے۔ لہذا یہ اعتباری کثرت ہوتی۔ حقیقت میں وہ شخص واحد ہے بالکل اسی طرح کلام

جزئی حقیقی ہے۔ امر، نہی، خبر وغیرہ ناموں کے ساتھ اس کا موسوم ہونا اختلاف تعلقات کی وجہ سے ہے۔ طلب فعل سے تعلق کے اعتبار سے وہ امر ہے طلب ترک کے اعتبار سے نہی ہے اور حکایت سے تعلق کے اعتبار سے خبر ہے لہذا کلام میں وحدت حقیقی ہوئی اور کثرت اعتباری ہوئی۔

قولہ: بیشکثر الی الاموال وغیرہ صرف امر، نہی اور خبر کا ذکر تمثیل کے طور پر مقرر کے طور پر نہیں ہے کیونکہ ان تین کے علاوہ بھی کلام کی اقسام ہیں۔

قولہ: لما ان ذالک الخ یہ کلام کے صفت واحد ہونے کی دلیل ہے۔ چل یہ کہ توحید کے مناسب تو صفت کا بالکل انکار تھا مگر آٹھ صفت ضرورت کی وجہ سے ہم نے ثابت کیا۔ لہذا النسب یہ ہے کہ حتی الامکان کم سے کم صفت مانی جائیں اور ضرورت سے زائد کی نفی کی جائے

فان قيل هذه اقسام للكلام لا يعقل وجوده بدونها فيكون متكثر في نفسه، قلنا ممنوع بل انما يصير احد تلك الاقسام عند العلاقات وذالک فيما لا يزال، واما في الازل فلا اقسام اصلا، وذهب بعضهم الى انه في الازل خبر ومرجع الكل اليه، لان حاصل الامر اخبر عن استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك، والنهي على العكس، وحاصل الاستخبر الخبر عن طلب الاعلام وحاصل النداء الخبر عن طلب الاجابة، وورد باننا نعلم اختلاف هذه المعاني بالضرورة، واستلزام البعض للبعض لا يوجب الاتحاد۔

ترجمہ پھر اگر کہا جائے کہ یہ کلام کی اقسام ہیں جن کے بغیر کلام کے وجود کا تصور نہیں کیا جاسکتا۔ پس وہ فی نفسہ متکثر ہوگا ہم جواب دینگے کہ یہ تسلیم نہیں بلکہ تعلقات کے وقت کلام ان اقسام میں سے کوئی ایک قسم بن جاتا ہے اور یہ ازل کے بعد ہے۔ بہر حال ازل میں تو بالکل تقسیم ہی نہیں اور بعض حضرات کا یہ منہ ہے کہ کلام ازل میں خبر ہے اور تمام اقسام کا حاصل خبر ہی ہے۔ اس لئے کہ امر کا حاصل فعل پر مستحق ثواب ہونے اور ترک پر مستحق عقاب ہونے کی خبر دینا ہے۔ اور نہی اس کے برعکس ہے اور استخبار کا حاصل آگاہی مطلوب ہونے کی خبر دینا ہے اور نداء کا حاصل اجابت مطلوب ہونے کی خبر دینا ہے۔ اور اس مذہب کو اس طرح رد کیا گیا کہ ہم فیہی طور پر ان معانی کے مختلف ہونے کو جانتے ہیں اور بعض کا دوسرے بعض کو مستلزم ہونا اتحاد کا موجب نہیں ہے۔

تشریح قولہ: فان قيل الخ یہ اعتراض کلام کے صفت واحد ہونے پر ہے۔ حاصل اعتراض یہ ہے کہ کلام کلی ہے اور امر، نہی، خبر وغیرہ اقسام اس کی جزئیات کثیر ہیں سو جس طرح کلی خارج کے اندر اپنی جزئیات کثیرہ کے ضمن میں پائے جانے کے سبب متکثر اور قابل کثرت ہوتی ہے۔ اسی طرح کلام

بھی اپنی جزئیات کثیرہ کے ضمن میں ہی خارج میں موجود ہوگا اور منکثر ہوگا۔ لہذا تمہارا کلام کو صفتِ واحدہ ٹھہرنا درست نہیں۔

قولہ: قلنا ممنوع الخ یہ جواب عبداللہ بن سعید القطان اور کچھ متقدمین کے مذہب پر مبنی ہے جو ازل میں کلام الہی کے لئے امر، نہی وغیرہ اقسام کا وجود نہیں مانتے۔ اور کہتے ہیں کہ ازل میں کلام الہی کی تقسیم نہیں تھی۔ لہذا اس مذہب کی رو سے ازل میں کلام الہی کے واحد ہونے پر مذکورہ اعتراض وارد نہیں ہوگا۔ البتہ ازل کے بعد کلام الہی کی امر، نہی اور خبر کی طرف تقسیم ہوئی۔ اس صورت میں مذکورہ اعتراض وارد ہوگا۔ تو ہم یہ جواب دینگے کہ کلام کا ان اقسام کے ضمن میں ہی پایا جانا اور ان کے بغیر نہ پایا جانا تسلیم نہیں۔ کیونکہ کلام کلی اور اقسام مذکورہ اس کے لئے جزئی نہیں ہیں کہ ان کے بغیر کلام کا وجود نہ ہو جیسا کہ تمہارا کہنا ہے بلکہ کلام مامور بہ کے ساتھ تعلق کے وقت امر، اور منہی غنہ کے ساتھ تعلق کے وقت نہی اور مخبر عنہ کے ساتھ تعلق کے وقت خبر بن جاتا ہے اور تعلقات عوارض کے قیل سے ہیں تو کلام جزئی حقیقی ہوگا اور جس طرح جزئی حقیقی اپنے عوارض کثیرہ کے ساتھ تعلق کے اعتبار سے اسماء کثیرہ کے ساتھ متصف ہوتی ہے۔ مثلاً زید کتابت کے ساتھ تعلق کے وقت کاتب اور شعر گوئی کے ساتھ تعلق کے وقت شاعر اور تجارت کے ساتھ تعلق کے وقت تاجر ہے اور ان اسماء کثیرہ بحسب العلاقات الکثیرہ کے ساتھ انصاف ذاتِ زید میں کثرت کا موجب نہیں۔ اسی طرح کلام کا بھی تعلقات کثیرہ کے اعتبار سے امر، نہی، خبر وغیرہ اسماء کثیرہ کے ساتھ متصف نہا حقیقت کلام میں کثرت کا موجب نہیں ہوگا بلکہ حقیقت میں کلام صفتِ واحدہ ہی ہوگا۔

قولہ: اما فی الازل فلا انقسام اصلاً الخ یہ عبداللہ بن سعید القطان اور کچھ متقدمین اشاعرہ کا مذہب ہے جس پر مذکورہ جواب مبنی ہے اور جمہور اشاعرہ کا مذہب یہ ہے کہ کلام کا مامور بہ اور منہی غنہ اور مخبر عنہ کے ساتھ تعلق ازل ہی میں قائم تھا اور کلام ازل میں امر، نہی اور خبر کی طرف منقسم تھا۔ اس صورت میں اعتراض مذکور کا جواب یہ ہوگا کہ تعلقات کے اعتبار سے کثرت ذات میں کثرت کا موجب نہیں ہے اگرچہ یہ تعلق ازل ہی ہو۔

قولہ: وذهب بعضهم الخ یہ امام رازی کا مذہب ہے کہ کلام ازل میں سب کا سب خبر تھا اور تمام اقسام کا حاصل خبر ہی ہے کیونکہ امر کا حاصل مامور بہ کی انجام دہی کرنے والے کے مستحق ثواب ہونے اور ترک کرنے والے کے مستحق عقاب ہونے کی خبر دینا ہے۔ اور نہی کا حاصل منہی غنہ کو ترک کرنے والے کے مستحق ثواب اور ارتکاب کرنے والے کے مستحق عقاب ہونے کی خبر دینا ہے اور ندا کا حاصل مخاطب کی توجہ مطلوب ہونے کی خبر دینا ہے اور تمام اقسام کو خبر کی طرف لوٹانے سے دو مقصد ہیں۔ ایک مقصد تو معتزلہ کے اس اعتراض کا جواب دینا ہے کہ اگر کلام ازل ہی ہوتا تو امر، نہی، استفہام اور نداء کا کوئی معنی نہیں ہوگا۔ کیونکہ یہ اقسام کسی

مخاطب کا مقتضی ہیں اور ازل میں کوئی مخاطب نہیں تھا۔ دوسرا مقصد ان لوگوں کی تردید ہے جو صفت کلام کو پانچ ٹھہراتے ہیں۔

قولہ: ورد بانا لعلم انہ یعنی امام رازی کا مذکورہ مذہب اسی وجہ سے قابل رد ہے کہ امر، نہی اور خبر کے معانی کا باہم متباین ہونا یقینی ہے کیونکہ یہ سب کلام کے اقسام ہیں اور شی کی اقسام آپس میں ایک دوسری کی قسیم ہوتی ہیں آپس میں متباین ہوتی ہیں۔ اسی بناء پر خبر میں صدق و کذب کا احتمال ہوتا ہے برخلاف امر و نہی کے کہ اس میں صدق و کذب کا احتمال نہیں ہوتا ہے۔

قولہ: واستلزام البعض انہ حاصل یہ کہ ہم تسلیم کرتے ہیں کہ امر اس بات کی خبر دینے کو مستلزم ہے کہ فعل مامور بہ کو انجام دینے والا مستحق ثواب اور اس کو ترک کرنے والا مستحق عقاب ہے لیکن یہ استلزام امر اور خبر دونوں کے ایک ہونے کو مستلزم نہیں، ورنہ ہر دو متلازم چیزوں کا ایک ہونا لازم آئے گا حالانکہ یہ درست نہیں ہے۔

فان قيل الامر والنهي بلا مامور ومنهي سفاً والاخبار في الازل بطريق المضي كذب محض يجب تنزيه الله تعالى عنه. قلنا ان لم نجعل كلاماً في الازل امراً ونهياً خيراً فلا اشكال. وان جعلنا فالامر في الازل لا يحيا بمحصل المامور به في وقت وجود المامور وصبراً اصله لتحصيله بالبلوغ. فيمكن وجود المامور في علم الامر كما اذا قدر الرجل ابناً فامره بان يفعل كذا بعد الوجود والاخبار بالنسبة الى الازل لا تنصف بشئ من الازمنة اذ الماضي ولا مستقبل ولا حال بالنسبة الى الله تعالى لتنزهه عن الزمان كما ان علمه ازل لا يتغير بتغير الازمان.

ترجمہ پھر اگر کہا جائے کہ امر اور نہی بغیر مامور اور منہی کے سفاہت اور جہالت ہے اور ازل میں بصفہ ماضی خبر دینا کذب محض ہے جس سے اللہ تعالیٰ کو پاک اور منزہ سمجھنا واجب تو ہم جواب دیں گے کہ اگر ہم ازل میں کلام الہی کو امر، نہی اور خبر قرار دیں تب تو کوئی اشکال ہی نہیں۔ اور اگر ہم اسے امر، نہی اور خبر قرار دیں تو ازل میں امر شخص مامور کے وجود کے وقت میں فعل مامور بہ کو انجام دینا واجب کرنے کے لئے ہے پس علم امر میں مامور کا وجود کافی ہے۔ جیسے کوئی شخص اپنے لئے بیٹے کا تصور کرے اور اس کو امر کرے کہ وہ موجود ہونے کے بعد ایسا کرے اور ازل کے لحاظ سے خبر کسی بھی زمان کے ساتھ متصف نہیں ہیں۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ کے اعتبار سے نہ کوئی ماضی ہے نہ مستقبل ہے نہ حال ہے۔ کیوں کہ وہ زمان سے منزہ اور پاک ہے جس طرح اس کا علم ازل سے تغیر ازمان سے متغیر نہیں ہوتا ہے۔

تشریح

قولہ: فان قيل الخ یہ دو اعتراض ہیں جو معتزلہ کی طرف سے اشاعرہ پر وارد کئے گئے ہیں۔ پہلا اعتراض تو یہ کہ اگر اللہ تعالیٰ کا کلام جو امر وہی اور خبر پر مشتمل ہے ازل میں ہو گا تو امر اور وہی بھی ازل میں ہوں گے اور اللہ تعالیٰ ازل میں امر اور نہی ہوں گے اور امر اور نہی کا کوئی مخاطب ہونا چاہیے۔ اول کا مخاطب مامور اور ثانی کا مخاطب منہی کہلاتا ہے، حالانکہ ازل میں اللہ کے علاوہ کسی ذات کا وجود ہی نہیں تھا جو امر وہی کا مخاطب ہو تو پھر اللہ تعالیٰ کا ازل میں بغیر کسی مخاطب کے امر اور نہی ہونا لازم آئے گا اور یہ بات غیر معقول ہے۔ دوسرا اعتراض یہ بھی وارد ہوتا ہے کہ قرآن میں کثرت سے صیغہ ماضی کے ساتھ خبریں وارد ہوئی ہیں مثلاً ”انا ارسلنا نوحاً۔ الآیہ“ قال موسیٰ ”وقلنا یا ذا القرنین“ اور اخبار بلفظ الماضی کا صدق اخبار سے پہلے اس کے مضمون کے واقع ہونے کا تقاضا کرتا ہے مثلاً ضرب زید کے ساتھ خبر دینا اسی وقت درست ہو گا کہ جب خبر دینے سے پہلے اس کا مضمون یعنی ضرب واقع ہو چکی ہو اور حال یہ ہے کہ لفظ ماضی کے ساتھ وارد ہونے والی مذکورہ قرآنی خبروں کا مضمون مثلاً ارسال نوح ازل میں واقع نہیں ہوا تھا بلکہ ازل کے بعد واقع ہوا ہے۔ لہذا ازل میں لفظ ماضی کے ساتھ خبر دینے میں اللہ تعالیٰ کا کاذب ہونا لازم آئے گا۔ حالانکہ اللہ تعالیٰ کذب سے پاک ہے۔

قولہ: قلنا الخ یہ پہلے اعتراض کا جواب ہے۔ جواب کا ماحصل یہ ہے کہ ازل میں کلام الہی کے امر اور نہی کے ساتھ متصف ہونے کے سلسلہ میں اہل سنت والجماعت کا اختلاف ہے۔ عبد اللہ بن سعید القطان کا مذہب تو یہ ہے کہ کلام الہی ازل میں امر وہی کے ساتھ متصف نہیں تھا بلکہ انبیاء علیہم السلام پر نزول کے وقت امر وہی کے ساتھ متصف ہوا ہے اس سے پہلے شارح رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اپنے قول دامانی الازل فلا انقسام اصلاً میں اسی مذہب کو اختیار کیا ہے۔ اس مذہب کی بنیاد پر مذکورہ اعتراض وارد نہیں ہو گا دوسرا مذہب شیخ ابوالحسن اشعری کا ہے کہ کلام الہی ازل میں امر وہی کے ساتھ متصف تھا اور فعل مامور بہ اور منہی عنہ کے ساتھ اس کا تعلق بھی ازل میں اور قدیم ہے۔ اس صورت میں مذکورہ اعتراض وارد ہو گا کہ ازل میں کوئی مخاطب خارج میں موجود نہیں تھا۔ لہذا امر وہی کا بغیر مخاطب کے ہونا لازم آئے گا اس کا جواب شارح نے وان جعلناہ سے دیا ہے۔

حاصل جواب یہ ہے کہ امر وہی کے لئے مخاطب ہونا ضروری ہے مگر ہم تسلیم نہیں کرتے کہ مخاطب کا خارج میں موجود ہونا ضروری ہے بلکہ علم امر میں اس کا وجود کافی ہے۔ جسے وجود وہی ہے تعبیر کرتے ہیں پس ازل میں امر مامور یعنی مخاطب کے موجود ہونے کے وقت میں مامور بہ کی انجام دہی واجب کرنے کے لئے ہے کہ جب شخص مامور موجود ہو تو فعل مامور بہ کو انجام دے۔

قولہ: فیکفی الخ یعنی مخاطب کا خارج میں موجود ہونا خطاب نفی کے لئے ضروری ہے اور اللہ کی صفت

کلام نفسی ہے لہذا امر کے ساتھ اس کا خطاب خطاب نفسی ہوگا اور خطاب نفسی کے لئے مخاطب کا خارج میں ہوگا۔
ہونا ضروری نہیں بلکہ امر کے علم اور تصور میں ہونا کافی ہے۔ جیسا کہ کوئی شخص اپنے لئے بیٹا پیدا ہونے سے پہلے
بیٹے کا تصور کرے اور دل ہی دل میں اس کو امر کرے کہ میرا بیٹا ایسا کرے دیکھ کرے۔

قولہ: وَالْإِخْبَارُ بِالنَّسَبِ الْوَحِيدِ دُوسرے اعتراض "وَالْإِخْبَارُ فِي الْأَزَلِ بِطَرِيقِ الْمَضَى كَذَلِكَ" کا جواب ہے۔ حاصل یہ کہ کلام الہی ازل میں اگرچہ بصورت ماضی ہو لیکن حقیقت میں وہ کسی زمان کے
ساتھ متصف نہیں ہے بلکہ زمان سے خالی خبر محض ہے۔ ازل کے ساتھ اس کا اتصاف ازل کے بعد تعلقات
کے حادث اور پیدا ہونے سے ہوا ہے اگر کلام کے معنی کا تعلق ایسے تکلم کے ساتھ ہوا جس پر وہ سابق ہے تو
ماضی ہے اور اگر ایسے تکلم کے ساتھ ہوا جس کا وہ مقارن ہے تو حال ہے اور اگر کلام کے معنی کا تعلق ایسے تکلم
کے ساتھ ہوا جس کے بعد واقع ہے تو مستقبل ہے۔

قولہ: اذ لا ماضی الخ یہ ازل میں کلام الہی کے متصف بالزمان نہ ہونے دلیل ہے کہ اللہ تعالیٰ متغیر
نہیں ہے اور موصوف بالزمان متغیر ہوتا ہے۔ اس لئے اللہ تعالیٰ موصوف بالزمان نہیں ہیں اور جب اللہ تعالیٰ
موصوف بالزمان نہیں ہیں بلکہ زمان سے پاک ہیں تو ان کے اعتبار سے ماضی، حال اور استقبال کا کوئی وجود
ہی نہیں ہے۔

قولہ: کما ان علم الخ معتزلہ کی طرف سے مذکورہ جواب پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے یہ اس کے
جواب کی طرف اشارہ ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ اگر کلام الہی ازل میں موصوف بالزمان نہیں تھا ازل کے بعد
موصوف بالزمان ہوا۔ تو اس میں تغیر لازم آیا اور چونکہ تغیر ازلیت کے منافی ہے کیونکہ تغیر حادث ہوتا ہے۔
لہذا کلام الہی ازلی نہیں ہوگا۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ صفت کے تعلقات کا تغیر و حدوث خود صفت کے
اندر تغیر و حدوث کو مستلزم نہیں ہے۔ جس طرح علم الہی ازلی ہے اس کے باوجود ازل کے بعد کبھی اس
کا تعلق اس بات کے ساتھ تھا کہ زید موجود ہوگا اور جب موجود ہو گیا تو اس بات کے ساتھ علم الہی متعلق
ہو گیا کہ زید موجود ہے اور جب زید مر گیا تو علم کا تعلق اس بات سے ہو گیا کہ زید موجود تھا تو زمان اور زمان
کے ساتھ تعلقات بدلتے رہے۔ مگر تعلقات اور زمان کا یہ تغیر صفت علم میں تغیر اور حدوث کا موجب نہیں۔
ولما صرح بازلیہ کلام حاکم التنبیہ علی ان القرآن ایضا قد یطلق علی هذا الکلام
النفسی القدامی کما یطلق علی النظم المستولج الحادث، فقال والقرآن کلام اللہ غیر مخلوق و
القرآن کلام اللہ تعالیٰ لما ذکر لمشاہد من انہ یقال القرآن کلام اللہ لعلہ غیر مخلوق
ولا یقال القرآن غیر مخلوق لئلا یسبوا الی الفہم ان المؤلف من الاصوات والحروف قدیم

کما ذہبت الیہ الخابیۃ جہلاً أو عناداً، واقام غیر المخلوق مقام غیر الحادث تنبیہاً علی اتحادہما وقصداً الی جری الکلام علی وفق الحدیث حیث قال عم القرآن کلام اللہ تعالیٰ غیر مخلوق ومن قال انه مخلوق فهو کافر باللہ العظیم وتنصیباً علی محل الخلاف بالعبارة المشہورۃ وهوان القرآن مخلوق او غیر مخلوق، ولہذا اترجم هذه المسئلة بمسألة خلق القرآن۔

ترجمہ اور جب مصنف کلام کے ازلی ہونے کی صراحت کر چکے تو اب اس بات سے آگاہ کرنے کا ارادہ کیا کہ لفظ قرآن اس کلام نفسی قدیم پر بھی بولا جاتا ہے جس طرح نظم متلو حادث پر بولا جاتا ہے۔ چنانچہ فرمایا اور قرآن اللہ کا کلام غیر مخلوق ہے۔ اور لفظ قرآن کے بعد کلام اللہ کا لفظ لائے۔ کیونکہ مشائخ نے ذکر کیا ہے کہ القرآن کلام اللہ غیر مخلوق کہا جائے۔ القرآن غیر مخلوق نہ کہا جائے تاکہ ذہن کی طرف یہ بات سبقت نہ کرے کہ وہ کلام جو حروف و اصوات سے مرکب ہے وہ قدیم ہے جیسا کہ جہالت یا عناد کی وجہ سے خائبہ اس کی طرف گئے ہیں اور غیر حادث کے بجائے غیر مخلوق کا لفظ لائے دونوں کے اتحاد پر مشتبہ کرنے اور کلام کو حدیث کے موافق جاری کرنے کے ارادہ سے اس لئے کہ نبی کریم علیہ السلام نے فرمایا۔ القرآن کلام اللہ غیر مخلوق ومن قال انه مخلوق فهو کافر باللہ العظیم، اور فریقین کے درمیان مشہور عبارت کے ذریعے محل خلاف کی صراحت کرنے کے لئے۔ اور وہ یہ ہے کہ قرآن مخلوق ہے یا غیر مخلوق ہے۔ اسی وجہ سے اس مسئلہ کا مسئلہ خلق قرآن عنوان رکھا جاتا ہے۔

تشریح قولہ: حاول التنبیہ الخ یعنی کلام اللہ میں کلام سے کلام نفسی مراد ہے تو جب القرآن کلام اللہ کہہ کر قرآن پر کلام اللہ کا محل کیا گیا۔ جس سے کلام نفسی مراد ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ قرآن کا اطلاق جس طرح عرف میں کلام لفظی یعنی نظم متلو پر ہوتا ہے اسی طرح کلام نفسی پر بھی ہوتا ہے۔ قولہ: وعقب القرآن الخ یعنی صرف القرآن غیر مخلوق نہیں کہا۔ بلکہ القرآن کے بعد لفظ کلام اللہ کا اضافہ کیا۔ کیونکہ مشائخ نے کہا کہ القرآن غیر مخلوق نہ کہا جائے بلکہ القرآن کلام اللہ غیر مخلوق کہا جائے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ عرف میں قرآن سے نظم متلو اور کلام لفظی سمجھا جاتا ہے جو حروف اور اصوات سے مرکب ہونے کی وجہ سے حادث ہے تو جب القرآن غیر مخلوق کہا جائے گا تو شہرت کی وجہ سے ذہن نظم متلو کے غیر مخلوق ہونے کی طرف جائے گا۔ حالانکہ نظم متلو مخلوق اور حادث ہے۔

قولہ: واقام غیر مخلوق الخ یعنی مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے القرآن کلام اللہ غیر حادث کے بجائے غیر مخلوق کہا۔ اس کی تین وجوہات ہیں ایک تو حادث اور مخلوق کے اتحاد کی طرف اشارہ کرنا ہے دوسرے

حدیث کے ساتھ موافقت مقصود ہے کیونکہ حدیث میں بھی القرآن کلام اللہ غیر مخلوق ہی آیا ہے غیر حادث نہیں آیا ہے۔ تیسری وجہ فریقین کے درمیان اس مسئلہ میں مشہور عبارت کے ذریعہ محل خلاف کی صراحت کرنی ہے کیونکہ فریقین کے درمیان یہ اختلاف ”القرآن مخلوق اور غیر مخلوق“ کے لفظ سے مشہور تھا۔ اسی شہرت کی وجہ سے اس مسئلہ کا عنوان ہی مسئلہ خلق قرآن ہے۔

قولہ: لہذا ترجمہ الخ اعراض یہ وارد ہو سکتا ہے کہ جب کلام اللہ غیر مخلوق ہے تو مناسب یہ تھا کہ اس مسئلہ کو مسئلہ عدم خلق قرآن کے ساتھ موسوم کیا جاتا۔ جواب یہ ہے کہ یہ تسمیہ معتزلہ کی طرف سے واقع ہوا ہے جو خلق قرآن کے قائل ہیں۔ پھر دونوں فریق کے درمیان یہی تسمیہ برقرار رہا۔

قولہ: قال علیہ السلام القرآن الخ ملا علی قاریؒ نے اس حدیث کو بے اصل قرار دیا ہے۔ وتحقیق الخلاف بیننا وبينہم يرجع الی اثبات الکلام النفسی ونفیہ والا فنحن لانقول بقدیم الالفاظ والحروف وہم لا یقولون بحادث الکلام النفسی دلیلنا ما مرانہ ثبت بالاجماع وتواتر النقل عن الانبیاء انہ متکلمہ ولا معنی لہ سوی انہ متصف بالکلام ویمتنع قیام الکلام اللفظی الحادث بذاتہ تعالیٰ فتعین النفسی القدیم۔

ترجمہ اور ہم اشعرہ اور معتزلہ کے درمیان اختلاف کا مدار کلام نفسی کے اثبات اور اس کی نفی پر ہے۔ ورنہ نہ ہم الفاظ و حروف کے قدیم ہونے کے قائل ہیں اور نہ وہ کلام نفسی کے حادث کے۔ اور ہماری دلیل وہی ہے جو گذر چکی کہ اجماع سے اور انبیاء علیہم السلام سے تواتر کے ساتھ منقول ہونے سے اللہ تعالیٰ کا متکلم ہونا ثابت ہے۔ اور اس کا اس کے سوی کوئی معنی نہیں کہ وہ کلام کے ساتھ موصوف ہے اور اس کی ذات کے ساتھ کلام لفظی حادث کا قیام محال ہے پس کلام نفسی قدیم متعین ہے۔

تشریح قولہ: وتحقیق الخلاف الخ حاصل یہ کہ اگر غور کیا جائے تو ہمارے اور معتزلہ کے درمیان اصل اختلاف کلام اللہ کے مخلوق ہونے اور نہ ہونے میں نہیں ہے بلکہ کلام نفسی کے اثبات اور اس کی نفی میں ہے۔ کیونکہ اگر معتزلہ کی طرح ہم بھی کلام کو صرف کلام لفظی میں منحصر قرار دیں اور کلام نفسی کو ثابت نہ کریں تو ہم بھی الفاظ اور حروف کے قدیم ہونے کے قائل نہیں ہیں ہم بھی اس صورت میں کلام اللہ کو حادث کہیں گے۔ اسی طرح اگر وہ ہماری طرح کلام نفسی کو ثابت مان لیں تو وہ بھی کلام نفسی کو حادث اور مخلوق نہیں کہیں گے۔ بلکہ ہماری ہی طرح اسے قدیم اور غیر مخلوق کہیں گے تو ہمارے اور ان کے درمیان محل بحث ہے کہ کلام نفسی ثابت ہے یا نہیں۔

قولہ: والہ الخ یعنی اگر فریقین کا اختلاف کلام نفسی کے اثبات اور نفی میں نہ ہو بلکہ دونوں فریق اثبات

یا نفی پر متفق ہو جائیں تو پھر کوئی نزاع نہیں کیونکہ اثبات پر متفق ہونے کی صورت میں دونوں کلام اللہ کو قدیم کہیں گے اور نفی پر متفق ہونے اور کلام کو صرف کلام لفظی میں منحصر ماننے کی صورت میں دونوں کلام اللہ کو حادث کہیں گے۔

قولہ: ودلیلنا انہ یعنی جب اللہ تعالیٰ کا متکلم ہونا اجماع اور تو اتر سے ثابت ہے اور دوسری طرف اہل لغت کا اس بات پر اجماع ہے کہ مشتق کا اطلاق اس پر ہوتا ہے جو ماضی اشتقاق کے ساتھ موصوف ہو تو اللہ تعالیٰ کے متکلم ہونے کا اس کے سوا کوئی معنی نہیں کہ وہ کلام کے ساتھ موصوف ہے کلام اس کی صفت ہے اور چونکہ صفت شئی اس شئی کے ساتھ قائم ہوتی ہے۔ لہذا کلام ذات باری کے ساتھ قائم ہے۔ پھر کلام لفظی کا بوجہ حادث ہونے کے ذات باری کے ساتھ قیام محال ہے پس متعین ہو گیا کہ جو کلام ذات باری کے ساتھ قائم ہے وہ کلام نفسی ہے وہی اس کی صفت ہے۔

واما استدلالہم بان القرآن متصف بما هو من صفات المخلوق وسمات الحدوث من التالیف والتنظیم والانزال والتنزیل وكونہ عربیاً مسموعاً فصيحاً معجزاً الى غير ذلک فانما یقوم حجة علی المناہلۃ لا علینا، لانا قائلون بحدوث النظم وانما الکلام فی المعنی القديم۔

ترجمہ زہا کلام نفسی قدیم کی نفی اور قرآن کے حادث ہونے پر معتزلہ کا یہ استدلال کہ قرآن ایسی چیزوں کے ساتھ متصف ہے جو مخلوق کی صفات اور حدوث کی علامات میں سے ہیں۔ مثلاً مؤلف ہونا، منظم ہونا، نازل کیا جانا عربی ہونا، اس کا سنا جانا، فصیح ہونا، معجزہ ہونا وغیرہ، تو یہ استدلال خابہ کے خلاف حجت نہیں گا۔ نہ کہ ہمارے خلاف کیونکہ نظم اور الفاظ کے حدوث کے تو ہم بھی قائل ہیں اور ہماری بات (غیر مخلوق ہونے کی) صرف معنی قدیم یعنی کلام نفسی کے بارے میں ہے۔

تشریح قولہ: واما استدلالہم انہ معتزلہ نے کلام نفسی کی نفی پر اور قرآن کے حادث اور مخلوق ہونے پر یہ دلیل پیش کی ہے کہ قرآن کے کچھ ایسے اوصاف آئے ہیں جو مخلوق کے اوصاف میں سے ہیں اور حدوث کی علامت ہیں۔ اور صفات مخلوق کے ساتھ جو متصف ہو وہ مخلوق اور حادث ہے لہذا قرآن حادث ہے۔

قولہ: من التالیف الخ یہ صفات المخلوق کا بیان ہے۔ تالیف سے مراد الفاظ اور حرف سے مرکب ہونا ہے۔ تالیف اور تنظیم اس بناء پر حدوث کی علامات میں سے ہے کہ یہ اجزاء پر موقوف ہیں اور شئی جس پر موقوف ہوتی ہے اس کا محتاج ہوتی ہے اور شئی محتاج حادث ہوتی ہے۔ لہذا تالیف اور تنظیم حادث ہوں گے۔ اور

انزال و تنزیل مکانِ اعلیٰ سے مکانِ اسفل کی طرف منتقل ہونے کا نام ہے۔ لہذا یہ دونوں مکانی ہوئے اور جو چیز مکانی یعنی موصوف بالمكان ہو وہ حادث ہے۔ اور عربی ہونا اہل عرب کے وضع پر موقوف ہے اور وضع حادث ہے اور فصح ہونا کثیر الاستعمال ہونے کا مقتضی ہے اور استعمال حادث ہے لہذا فصاحت بھی حادث ہوگی۔ اسی طرح مسموع ہونا اصوات کی صفت ہے اور اصوات از قبیل اعراض ہونے کی وجہ سے حادث ہیں لہذا مسموع ہونا بھی حادث ہے۔ اسی طرح معجزہ ہونا تحدی کے وقت ظاہر ہوتا ہے اور تحدی حادث ہے تو معجزہ ہونا بھی حادث ہی ہوگا۔

قولہ: فانما یقومونہ یہ استدلالِ مذکور کا جواب ہے۔ حاصل یہ کہ مذکورہ اوصاف کے ساتھ کلامِ لفظی متصف ہوتا ہے جس کو معتزلہ کی طرح ہم بھی حادث کہتے ہیں لہذا یہ استدلال ہم پر حجت نہیں ہوگا بلکہ خائبہ پر حجت ہوگا جو کلام الہی کو الفاظ و حروف سے مرکب مانتے ہوئے بھی قدیم کہتے ہیں اور ہماری بات کہ کلام اللہ غیر مخلوق ہے وہ کلامِ لفظی کے بارے میں نہیں بلکہ کلامِ نفسی قدیم کے بارے میں ہے۔
والمعتزلة لما لم یکنہم انکار کونہ تعالیٰ متکلماً ذہبوا الی انہ متکلم بمعنی ایجاد الاصوات والحروف فی بحالیہا، او ایجاد اشکال الکتابۃ فی اللوح المحفوظ وان لم یقرء علی اختلاف فی بینہم وانت خبیرون المتحرک من قامت بہ الحریکۃ لا من اوجدها و لا یصح انصات السبری بالاعراض المخلوقۃ لتعالیٰ، واللہ تعالیٰ عن ذالک علواً کبیراً۔

ترجمہ اور معتزلہ کے لئے جب اللہ تعالیٰ کے متکلم ہونے کا انکار ممکن نہ ہو سکا۔ تو وہ اس بات کی طرف گئے کہ اللہ تعالیٰ حروف و اصوات کو ان کے اپنے اپنے محل میں موجود کرنے یا اشکالِ کتابت کو لوحِ محفوظ میں موجود کرنے کے معنی میں متکلم ہے اگرچہ اسے پڑھا نہیں گیا۔ یہ مسئلہ ان کے درمیان مختلف فیہ ہے اور آپ کو اچھی طرح معلوم ہوگا کہ متحرک وہ ہے جس کے ساتھ حرکت قائم ہو۔ نہ کہ وہ شخص جو حرکت کا موجب ہو۔ ورنہ یاری تعالیٰ کا ان اعراض کے ساتھ بھی متصف ہونا لازم آئے گا جو اس کی مخلوق ہیں۔ اور اللہ تعالیٰ اس سے بہت ہی بلند و بالا تر ہے۔

تشریح قولہ: والمعتزلة الذی یعنی معتزلہ اللہ تعالیٰ کے متکلم ہونے کا تو انکار کر نہیں سکتے تھے کیونکہ قرآن میں صراحت کے ساتھ اللہ تعالیٰ کی طرف سے امر نہی اور خبر کے صیغے اور الفاظ وارد ہیں جو کلام کے اقسام ہیں نیز انبیاء سے نقل متواتر سے بھی ثابت ہے اس لئے انہوں نے تاویل کی اور یہ کہا کہ اللہ تعالیٰ کے متکلم ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس نے کلام کی اصوات ان کے محل مثلاً طور یا شجرہ موسیٰ میں موجود کر دیں۔ یا کلام کے حروف ان کے محل مثلاً سان جبرائیل یا سان بنی میں موجود کر دیئے۔ یا کلام

پر دلالت کرنے والے نقوش اور اشکال کتابت لوح محفوظ میں موجود کر دئے۔ اگرچہ اللہ تعالیٰ نے اس کلام کی قرأت نہیں کی۔ اور قرأت ضروری بھی نہیں اس لئے کہ مصنفین اپنی کتابوں میں صرف اشکال کتابت ہی موجود کرتے ہیں ان کی قرأت اور ان کا تلفظ نہیں کرتے، پھر بھی جو کچھ کلام ان کتابوں میں ہوتا ہے۔ ان مصنفین کی طرف منسوب ہوتا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ امام رازی نے اپنی فلاں کتاب میں یہ کہا۔

قولہ، وانت خبیر الخ یہ معتزلہ کی تاویل کا رد ہے۔ حاصل یہ کہ تاویل مذکور قاعدہ لغت کے خلاف ہے کیونکہ قاعدہ لغت کی رو سے مشتق کا اطلاق اس پر ہوتا ہے جو ماخذ اشتقاق کے ساتھ موصوف ہو نہ کہ اس پر جو ماخذ کا موجد ہو۔ مثلاً متحرک اس کو کہیں گے جو موصوف بالحرکت ہو نہ کہ اس کو جو موجد حرکت ہو۔ اسی طرح متکلم وہی ہوگا جو موصوف بالکلام ہو نہ کہ وہ شخص جو موجد کلام ہو ورنہ اللہ تعالیٰ کو اسود اور ابیض بمعنی موجد سواد اور موجد بیاض کہنا درست ہونا چاہیئے۔ حالانکہ اسود اور ابیض کہنا درست نہیں ہے۔

قولہ، علی اختلاف بینہم الخ۔ یعنی جبرائیل علیہ السلام کے اللہ تعالیٰ سے قرآن حاصل کرنے کی کیفیت کے بارے میں معتزلہ کے درمیان اختلاف ہے۔ بعض کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے کلام پر دلالت کرنے والی آواز پیدا فرمادیتے جس کو جبرائیل علیہ السلام سن لیتے اور اس کو لے کر نازل ہو جاتے اور بعض کا کہنا ہے کہ اللہ لوح محفوظ میں کتابت کے نقوش پیدا فرمادیتے۔ جس کو جبرائیل علیہ السلام دیکھ لیتے تھے۔ اسی اختلاف کی طرف شارح نے اپنے قول: ”متکلم بمعنی ایجاد الاصوات والحروف فی معالہا وایجاد اشکال الکتابۃ فی اللوح المحفوظ“ میں حرف ا و کے ذریعہ اشارہ کیا ہے۔

ومن اقویٰ شبه المعتزلۃ انکم متفقون علی ان القرآن اسم لما نقل الینابین دفی المصاحف
تواترا، وهذا یستلزم کونہ مکتوبا فی المصاحف مقرأ اباللسن مسموعا بالآذان، وکل
خالک من سماء الحدوث بالضرورة، فإشار الی الجواب بقولہ وهو ای القرآن الذی
هو کلام اللہ تعالیٰ مکتوب فی مصاحفنا ای بأشکال الکتابۃ وصور الحروف الدالۃ علیہ
محفوظ فی قلوبنا ای بالفاظ مخیلة مقرأ بالسنن بالحروف المملفوظۃ المسموعۃ مسموع
بآذاننا بملک ایضا غیر حال فیہا ای مع ذالک لیس حالاً فی المصاحف ولا فی القلوب
ولا فی اللسان ولا فی الآذان بل هو معنی قدیم قائم بذات اللہ تعالیٰ یلفظ ولیمع
بالنظم الدال علیہ، ویحفظ بالنظم المخیل، ویکتب بنقوش وأشکال موضوعۃ للحروف
الدالۃ علیہ، كما یقال النثر جوہر مضیی محرق یذکر باللفظ ویکتب بالقلم ولا یلزم
منہ کون حقیقۃ النار صوتا وحرفا۔

ترجمہ اور معتزلہ کے قوی تر دلائل میں سے یہ ہے کہ تم (اشاعرہ) اس بات پر متفق ہو کہ قرآن اس کلام کا نام ہے جو ہم تک تو اتر کے ساتھ مصاحف کے دفتین کے درمیان ہو کر پہونچا ہے اور یہ مستلزم

ہے اس کے مصاحف میں مکتوب ہونے زبانوں سے پڑھے جانے اور کانوں سے سنے جانے کو۔ اور یہ سب حدوث کی علامات میں سے ہیں یقینی طور پر۔ تو مصنف نے اپنے اس قول سے جواب کی طرف اشارہ کیا اور وہ یعنی قرآن جو اللہ کا کلام ہے۔ ہمارے مصاحف میں مکتوب ہے یعنی کلام الہی پر دلالت کرنے والے حروف کی صورتوں اور کتابت کی شکلوں کے واسطے سے۔ ہمارے دلوں میں محفوظ ہے۔ خزانہ خیال میں جمع شدہ الفاظ کے واسطے سے، ہماری زبانوں سے پڑھا جاتا ہے اس کے قابل تلفظ اور قابل سماع حروف کے واسطے سے۔ ہمارے کانوں سے سنا جاتا ہے۔ ان ہی (قابل تلفظ اور قابل سماع حروف) کے واسطے سے ان میں حلول کرنے والا نہیں یعنی ان سب باتوں کے باوجود نہ تو وہ مصاحف میں حلول کئے ہوئے ہے اور نہ قلوب میں اور نہ زبانوں میں اور نہ کانوں میں۔ بلکہ وہ ایک قدیم معنی ہے جو اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہے۔ اس کا تلفظ ہوتا ہے اس پر دلالت کرنے والی نظم کے توسط سے، اس کو سنا جاتا ہے۔ خیال میں جمع شدہ نظم کے توسط سے اس کو حفظ کیا جاتا ہے۔ اس پر دلالت کرنے والے حروف کے لئے وضع کردہ اشکال و نقوش کے واسطے سے اس کو لکھا جاتا ہے۔ جس طرح کہا جاتا ہے۔ آگ ایک روشن جلائے والا مادہ ہے اس کو لفظ کے ذریعہ ذکر کیا جاتا ہے قلم کے ذریعہ لکھا جاتا ہے اور اس حقیقت کا حرف و صوت ہونا لازم نہیں آتا۔

تشریح قولہ: ومن اقویٰ الخ قرآن کے مخلوق ہونے پر معتزلہ کا ایک استدلال یہ ہے کہ تم (اشاعرہ) اس بات پر متفق ہو کہ قرآن اس کلام کا نام ہے جو دفتین کے درمیان ہو کر تو اتر کے ساتھ ہم تک پہونچا ہے اور جو کلام دفتین کے درمیان ہو کر تو اتر کے ساتھ ہم تک پہونچا ہے۔ ہم اس کی قراءت بھی کرتے ہیں اس کو سنتے بھی ہیں اور حفظ بھی کرتے ہیں اور قراءت، کتابت، سماع اور حفظ سب حادث اور مخلوق ہیں۔ لہذا ان کا موصوف یعنی قرآن بھی مخلوق اور حادث ہوگا۔

جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ کلام نفسی کا قراءت، کتابت اور حفظ وغیرہ کے ساتھ اتصاف مجازی ہے حقیقت یہ سب کلام نفسی پر دلالت کرنے والے امور کے اوصاف ہیں۔ چنانچہ کلام نفسی کے مکتوب فی المصاحف ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس پر دلالت کرنے والے حروف کی صورتیں اور کتابت کے نقوش مکتوب ہیں۔ اسی طرح کہا کے محفوظ فی القلوب ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس پر دلالت کرنے والے الفاظ کی وہ صورتیں محفوظ ہوتی ہیں جو خزانہ خیال میں جمع شدہ ہیں اور مفرد اور مسموع ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس پر دلالت کرنے والے الفاظ کی قراءت ہوتی ہے اور وہی سنے جاتے ہیں۔

قولہ: لیس حالاً الخ یعنی باوجود اس کلام نفسی کے مذکورہ معنی میں مکتوب اور مقرر اور مسموع ہونے کے اس کا مصاحف میں یا قلوب میں یا زبان میں یا کان میں حلول نہیں ہے کہ محل کے حادث ہونے کے حال یعنی کلام نفسی کا حادث ہونا لازم آئے۔ بلکہ وہ کلام نفسی ایک ایسا معنی ہے جو قدیم ہے اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہے۔ اس کے بولے اور سننے جانے کا یہ مطلب ہے کہ اس پر دلالت کرنے والے نظم اور الفاظ کو بولا اور سنا جاتا ہے۔ اس کے حفظ کئے جانے کا مطلب یہ ہے کہ اس پر دلالت کرنے والے اس نظم کو حفظ کیا جاتا ہے جو خزانہ خیال میں جمع ہے۔ اس کے لکھے جانے کا مطلب یہ ہے کہ اس پر دلالت کرنے والے حرف کے واسطے وضع کردہ نقوش و اشکال لکھے جاتے ہیں۔

قولہ: کما یقال الخ۔ یعنی جس طرح جب یہ کہا جاتا ہے کہ آگ جلانے والا مادہ ہے۔ یہ جملہ بولا بھی جاتا ہے اور لکھا بھی جاتا ہے اور بولا جانا اور لکھا جانا اصوات اور حروف کی خصوصیات میں سے ہے۔ مگر اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ جس حقیقت کو آگ کہتے ہیں وہ اصوات و حروف کے قبیل سے ہے کیونکہ اس حقیقت کو بولا اور لکھا نہیں جاتا بلکہ اس پر دلالت کرنے والے لفظ آگ کو بولا اور لکھا جاتا ہے۔ اسی طرح کلام نفسی خود مکتوب یا مقرر نہیں ہے۔ بلکہ اس پر دلالت کرنے والے الفاظ اور حروف مکتوب یا مقرر ہوتے ہیں اور دال کے مکتوب اور مقرر ہونے کے مدلول یعنی کلام نفسی کا مکتوب اور مقرر ہونا لازم نہیں آتا۔ حاصل یہ کہ اشعارہ کا کلام نفسی کو مکتوب، مقرر اور مسموع وغیرہ کہنا وصف المدلول بصفۃ الدال کے قبیل سے ہے۔

قولہ: دقتی المصاحف الخ یہ لفظ اصل میں دقتین سے جو دقتہ بفتح الدال و تشدید الفاء کا تشبیہ اضافت کی وجہ سے تشبیہ کا نون گر گیا ہے۔ دقتہ کے معنی کنارے اور بغل کے ہیں۔ دقتا الطائر۔ پرند کے دو بازوؤں کو کہتے ہیں جو اس کے دونوں بغل میں ہوتے ہیں اور دقتا المصحف سے مراد وہ دونوں گتے یا اس جیسی موٹی اور مضبوط چیزیں ہیں جو اوراق کی حفاظت کے لئے کتاب کے دونوں کناروں پر ہوتی ہیں اور مصحف ان مجلد اوراق کو کہتے ہیں جن میں قرآن لکھا ہوا ہے

و تحقیقہ ان للشیء وجوداً فی الاعیان و وجوداً فی الازہان و وجوداً فی العبرۃ و وجوداً فی الکتابۃ، فالکتابۃ تدل علی العبارة وھی علی مافی الازہان وھو علی مافی الاعیان، فحیث یوصف القرآن بما ھو من لوازم القدم کما فی قولنا القرآن غیر مخلوق فالمراد حقیقۃ الوجود فی الخارج، و حیث یوصف بما ھو من لوازم المخلوقات و المحدثات، یراد بہ اللفاظ المنطوقۃ المسموعۃ، کما فی قولنا قرأت نصف القرآن او المخیلة کما فی قولنا حفظت القرآن او یراد بہ الاشکال المنقوشۃ کما فی قولنا یحرم للمحدث من القرآن۔

ترجمہ اور اس جواب کی تحقیق یہ ہے کہ شی کا ایک وجود خارج میں ہوتا ہے اور ایک وجود ذہن میں ہوتا ہے ایک وجود عبارت میں ہوتا ہے اور ایک وجود کتابت میں ہوتا ہے تو کتابت عبارت پر دلالت کرتی ہے اور عبارت وجود ذہنی پر اور وجود خارجی پر تو جہاں کہیں قرآن کی ایسی صفت بیان کی جائے جو قدیم کے لازم میں سے ہے جیسا کہ ہمارے قول "القرآن غیر مخلوق" میں۔ تو مراد اس کی حقیقت ہوگی جو خارج میں موجود ہے اور جہاں ایسی صفت بیان کی جائے جو مخلوقات اور حوادث کے لازم میں سے ہے۔ اس سے وہ الفاظ مراد ہوں گے جو بولے اور سنے جاتے ہیں جیسا کہ ہمارے قول "قُرْآنٌ نَصَفَ الْقُرْآنَ" میں۔ یا الفاظ مجید مراد ہوں گے جیسا کہ ہمارے قول "حَفِظْتَ الْقُرْآنَ" میں۔ یا اس سے نقش شدہ اشکال مراد ہوں گے۔ جیسا کہ ہمارے قول "يَحْرَمُ لِلْمَحْدُثِ مَسَّ الْقُرْآنِ" میں۔

تشریح قولہ: وبتحقیقہ، انو یعنی مذکورہ جواب کی تحقیق یہ ہے کہ شی کے مختلف وجود ہوتے ہیں اور ان وجودات مختلفہ کے اعتبار سے اس شی پر مختلف احکام لگائے جاتے ہیں۔ چنانچہ شی کا ایک وجود خارجی ہوتا ہے جو ہر حال میں ہوتا ہے خواہ کوئی اس کا تصور کرے یا نہ کرے اور خواہ کوئی اس کو مانے یا نہ مانے یعنی وجود خارجی اس کو کہتے ہیں جو تصور کرنے والے کے تصور کرنے پر اور ماننے والے کے ماننے پر یا کتاب کے لکھنے پر یا بولنے والے کے بولنے پر موقوف نہ ہو۔ دوسرا وجود ذہنی ہوتا ہے ہاں طور کہ اس کی صورت ذہن میں ہو۔ اور ایک وجود لفظی ہوتا ہے ہاں طور کہ اس کے لئے جو لفظ وضع کیا گیا ہے اس لفظ کا زبان سے تلفظ ہو۔ اور ایک وجود کتابی ہوتا ہے ہاں طور کہ جو لفظ اس کے لئے وضع کیا گیا ہے وہ کسی چیز پر لکھا ہوا ہو۔ اسی طرح کلام کے مختلف وجود ہیں اور ان ہی کے اعتبار سے اس پر مختلف احکام لگائے جاتے ہیں چنانچہ جہاں کہیں قرآن کی ایسی صفت بیان کی جائے گی جو قدیم کے لازم میں سے ہے۔ مثلاً ہمارے قول "القرآن غیر مخلوق" میں۔ تو اس سے وجود خارجی مراد ہوگا یعنی اس کی وہ حقیقت مراد ہوگی جو خارج میں موجود ہے کسی کے تصور یا لفظ یا کتابت پر موقوف نہیں ہے اور وہ کلام نفسی ہے اور جہاں کہیں اس کی ایسی صفت بیان کی جائے گی جو مخلوق کے لازم میں سے ہے تو اس سے وجود لفظی یعنی بولے اور سنے جانے والے الفاظ مراد ہوں گے مثلاً ہمارے قول۔ قُرْآنٌ نَصَفَ الْقُرْآنَ میں۔ یا وجود ذہنی یعنی خزانہ خیال میں جمع شدہ الفاظ مراد ہوں گے مثلاً ہمارے قول۔ حَفِظْتَ الْقُرْآنَ میں۔ یا وجود کتابی یعنی اشکال منقوشہ مراد ہوں گے مثلاً ہمارے قول۔ يَحْرَمُ لِلْمَحْدُثِ مَسَّ الْقُرْآنَ میں کہ قرآن سے مکتوب نفوذ مراد ہیں۔ یا وجودات اربعہ میں سے وجود خارجی حقیقی وجود ہے باقی تینوں وجودات مجازی ہیں۔

ولما كان دليل الاحكام الشرعية هو اللفظ دون المعنى القديم عرفه ائمة الاصول بالملفوظ في المصاحف المنقول بالتواتر وجعلوه اسما للنظم والمعنى جميعا اي للنظم من حيث الدلالة على المعنى لا لمجرد المعنى، واما الكلام القديم الذي هو صفة الله تعالى، فذهب الاشعرى الى انه يجوز ان يسمعه، ومنعه الاستاذ ابو اسحق الاسفرائني وهو اختيار الشينخ بل منصور الماتريدي، فمعنى قوله تعالى حتى يسمع كلام الله يسمع ما يبدل عليه كما يقال سمعت علم فلان فموسى عليه السلام سمع صوتا دال على كلام الله تعالى، لكن لما كان بلا واسطة الكتاب والملك خص باسم الكليم.

ترجمہ اور جبکہ احکام شرعی کی دلیل صرف لفظ ہے نہ کہ معنی قدیم، تو ائمہ اصول نے "الملفوظ فی المصاحف المنقول بالتواتر" کے لفظ سے اس کی تعریف کی۔ اور اس کو نظم اور معنی دونوں کا نام قرار دیا یعنی نظم کا نام قرار دیا، معنی پر دلالت کرنے کی حیثیت سے نہ کہ صرف معنی کا۔ رہا کلام قدیم جو اللہ تعالیٰ کی صفت ہے تو اشعری کا مذہب یہ ہے کہ اس کو سننا ممکن ہے اور استاد ابو اسحق نے اس کا انکار کیا ہے۔

پس اللہ تعالیٰ کے ارشاد حتی یسمع کلام اللہ کے معنی ہیں کہ وہ الفاظ سن لئے جو کلام اللہ پر دلالت کرنے والے ہیں۔ جیسا کہ کہا جاتا ہے کہ میں نے فلاں کا علم سنا تو موسیٰ علیہ السلام نے وہ آواز سنی جو اللہ تعالیٰ کے کلام پر دلالت کرنے والی تھی۔ لیکن چونکہ یہ سننا کتاب اور فرشتہ کے واسطے کے بغیر تھا اس لئے کليم کا نام ان ہی کے ساتھ مخصوص ہوا۔

تشریح قولہ: ولما كان الخ یہ ایک اشکال کا جواب ہے۔ اشکال یہ ہے کہ اگر قرآن مشترک لفظی ہوتا اور اشتراک لفظی کے ساتھ اس کا اطلاق کلام نفسی اور کلام لفظی دونوں پر ہوتا تو پھر اصول فقہ والے قرآن کی ایسی تعریف نہ کرتے جو صرف کلام لفظی پر صادق آتی ہے۔ لیکن ائمہ اصول نے قرآن کی تعریف "مکتوب فی المصاحف منقول بالتواتر" کے الفاظ سے کی ہے جو صرف کلام لفظی پر صادق ہے۔ معلوم ہوا کہ قرآن صرف کلام لفظی کا نام ہے۔ کلام نفسی اور کلام لفظی دونوں کے درمیان مشترک نہیں ہے۔ کہ ہر ایک کے لئے مستقل طور پر وضع کیا گیا ہو۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ احکام شرعیہ مثلاً وجوب، حرمت وغیرہ کی دلیل صرف الفاظ ہیں جس کی بناء پر ان کے نزدیک الفاظ ہی اہم ہیں اس لئے انھوں نے قرآن کی تعریف "الملفوظ فی المصاحف المنقول بالتواتر" جیسے الفاظ سے کی۔ جو کلام لفظی پر صادق آتی ہے اور انھوں نے قرآن صرف معنی کو نہیں قرار دیا۔ بلکہ نظم اور معنی دونوں کے مجموعہ کو قرار دیا۔

قولہ: واما الکلام القديم الخ ما سبق میں شارح رحمۃ اللہ علیہ نے ذکر فرمایا تھا کہ جب قرآن کی

ایسی صفت ذکر کی جائے جو حدوث کے لوازم میں سے ہے تو اس سے کلام لفظی مراد ہوگا اب شارح یہ پایا کرنا چاہتے ہیں کہ مسموع ہونا حدوث کے لوازم میں سے ہے یا نہیں تاکہ پہلی صورت میں جہاں کہیں قرآن کو مسموع قرار دیا گیا ہے وہاں اس سے کلام لفظی مراد لیا جائے۔ اور دوسری صورت میں کلام نفسی مراد لیا جائے۔ چنانچہ اس مسئلہ میں اختلاف ذکر فرمایا۔ شیخ ابوالحسن اشعری کا مذہب تو یہ ہے کہ کلام قدیم یعنی کلام نفسی جو اللہ تعالیٰ کی صفت ہے اللہ کی ذات کے ساتھ قائم ہے اگرچہ وہ آواز نہ ہو پھر بھی خرق عادت کے طور پر اس کو سننا ممکن ہے جس طرح قیامت کے روز مومنین باری تعالیٰ کو باوجود اس کے کہ اس کی کوئی شکل و صورت نہیں ہے پھر بھی عباد دنیا کے برخلاف دیکھیں گے۔ اس مذہب کی بنیاد پر مسموع ہونا حدوث کے لوازم میں سے نہیں ہوگا بلکہ حادث اور قدیم کے درمیان مشترک وصف ہوگا۔ لہذا جو کلام صفت مسموعیت کے ساتھ متصف ہو اس سے کلام لفظی مراد ہو سکتا ہے۔ جیسے ”حتی یسمع کلام اللہ“ میں کلام نفسی مراد لے سکتے ہیں، اور کلام لفظی بھی مراد ہو سکتا ہے جیسے ہمارے قول ”سمعت القرآن“ میں قرآن سے کلامی لفظی مراد ہے اور استاذ ابواسحاق افراسیاب نے کلام قدیم کا سماع ممکن ہونے کا انکار کیا ہے اس لئے کہ قابل سماع اصوات ہیں اور کلام نفسی اصوات کے قبیل سے نہیں ہے۔ اس مذہب کی بناء پر مسموع ہونا حدوث کے لوازم میں سے ہوگا اور جہاں کہیں کلام اللہ کو مسموع قرار دیا گیا ہے وہاں اس سے صرف کلام لفظی مراد ہوگا۔ چنانچہ حتی یسمع کلام اللہ سے ان الفاظ کا سننا مراد ہوگا جو اللہ کی صفت کلام یعنی کلام نفسی پر دلالت کرنے والے ہوں جیسے کہا جاتا ہے کہ میں نے فلاں کا علم سنا اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ میں نے ایسی بات اور ایسے الفاظ سنے جس سے اس کے علم کا پتہ چلتا ہے کیونکہ علم قابل سماع چیز نہیں ہے۔ اسی طرح موسیٰ علیہ السلام کے کوہ طور پر اللہ کا کلام سنانے کا مطلب یہ ہے کہ انھوں نے وہ الفاظ سنے جو اللہ تعالیٰ کے کلام نفسی قدیم پر دلالت کرنے والے تھے۔ اس پر یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ اس طرح تو ہم میں ہر ایک کلام نفسی پر دلالت کرنے والے الفاظ سناتا ہے۔ پھر موسیٰ علیہ السلام ہی کو کلیم کے لقب کے ساتھ کیوں ملقب کیا گیا۔ تو شارح نے آگے اپنے قول و لکت سے اس اشکال کو یوں دفع فرمایا کہ موسیٰ علیہ السلام کا سننا کسی کتاب یا فرشتہ کے واسطے بغیر تھا۔ اس خصوصیت کے سبب خاص طور پر ان کو ہی کلیم کے لقب کے ساتھ ملقب کیا گیا۔

قولہ: ومنعہ الامتداد الخ مشکلیں کے عرف میں استاذ سے امام کبیر ابراہیم ابن محمد ابراہیم اسفرائینی مراد ہوتے ہیں جو شیخ ابوالحسن اشعری کے شاگرد شیخ ابوالحسن باہلی کے شاگرد تھے۔ جنھوں نے دس محرم ۷۸۸ھ کو نیشاپور میں وفات پائی اور اسفرائین میں دفن کئے گئے۔

قولہ: فمعنی قولہ حتی الخ یعنی استاذ ابواسحق اسفرائینی کے مذہب کے مطابق جب کلام

قدیم کا سماع جائز اور ممکن نہیں ہے تو حتیٰ لیسع کلام اللہ میں کلام اللہ سے کلام لفظی مراد ہوگا، کلام نفسی قدیم مراد نہیں ہوگا مگر آیت حتیٰ لیسع کلام اللہ میں کلام اللہ سے کلام لفظی مراد ہونے کو کلام نفسی کا سماع ناجائز ہونے پر متفرع کرنا درست نہیں ہے کیونکہ آیت میں پہلے سے کلام اللہ سے کلام لفظی مراد ہونا متعین ہے چاہے کلام نفسی کا سماع جائز اور ممکن مانا جائے یا نہ مانا جائے۔ اس لئے کہ آیت کفار کے بارے میں ہے پوری آیت اس طرح ہے ”وإن أحد من المشركين استجارك فآجره حتى يسمع كلام الله“ آیت کا مطلب یہ ہے کہ اگر کوئی مشرک آپ سے امان طلب کرے تو آپ اس کو امان دے دیں تاکہ وہ مسلمانوں سے اللہ کا کلام قرآن سن لے، شاید وہ سن کر ہدایت پا جائے اور یہ بات یقینی ہے کہ وہ مشرک کلام لفظی ہی سنے گا۔ لہذا آیت میں کلام لفظی مراد ہونا پہلے سے متعین ہے چاہے ہم کلام نفسی کا سماع جائز ہونے کے قائل ہوں یا نہ ہوں۔

فان قيل لو كان كلام الله تعالى حقيقة في المعنى القديم مجازاً في النظم المؤلف يصح نفياً عندها بان يقال ليس النظم المنزل المعجز المفصل الى السور والآيات كلام الله تعالى والجماع على خلافه، وايضا المعجز المتحدى به هو كلام الله تعالى حقيقة مع القطع بان ذلك انما يتصور في النظم المؤلف المفصل الى السور اذ لا معنى لمعارضة الصفة القديمة قلنا التحقيق ان كلام الله تعالى اسم مشترك بين الكلام النفسى القديم، ومعنى الاضمار كونه صفة له تعالى وبيان اللفظي الحادث المؤلف من السور والآيات ومعنى الاضمار انه مخلوق الله تعالى ليس من تاليفات المخلوقين فلا يصح النفي اصلاً ولا يكون الاعجاز والتحدى الا في كلام الله تعالى.

ترجمہ بجز اگر اعتراض کیا جائے کہ اگر لفظ کلام اللہ معنی قدیم یعنی کلام نفسی کے معنی میں حقیقت اور نظم مؤلف کے معنی میں مجاز ہوتا تو اس سے یعنی نظم مؤلف سے کلام اللہ کی نفی صحیح نہ ہوتی، بایں طور کہ کہا جاتا ہے یہ نازل شدہ نظم و عبارت جو معجزہ ہے اور آیات اور سورتوں میں بھی ہوئی ہے کلام اللہ نہیں ہے۔ حالانکہ اجماع اس کے خلاف پر ہے۔ نیز معجزہ اور متحدی بہ حقیقی کلام اللہ ہے۔ اس بات کا یقین کرنے کے ساتھ کہ یہ اعجاز اور متحدی، اسی نظم مؤلف ہی میں تصور ہے۔ جو سورتوں پر تقسیم ہے کیونکہ صفت قدیمہ معارضہ کرنے کا کوئی مطلب نہیں۔ ہم جواب دیں گے کہ لفظ کلام اللہ ایسا اسم ہے جو مشترک ہے کلام نفسی قدیم کے درمیان، اور اس صورت میں اللہ کی طرف کلام کی، اضافت کا معنی کلام کا اللہ کی صفت ہونا ہے۔ اور اس کلام لفظی حادث کے درمیان جو سورتوں اور آیتوں سے مرکب ہے۔ اور اس صورت میں اللہ کی طرف کلام کی، اضافت کا معنی ہے

کہ یہ کلام اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہے مخلوق بندوں کی تالیفات میں سے نہیں ہے۔ لہذا نفی ہرگز صحیح نہ ہوگی۔ اور اعجاز و تحدی صرف کلام اللہ میں ہوگی۔

تشریح

ما سبق میں بات کرنے سے اس کلام کے بارے میں جو اللہ کی صفت ہے فرمایا کہ "لیس من جنس الحروف" اس سے سمجھ میں آتا ہے کہ نظم مؤلف جو حروف و الفاظ کی جنس سے ہے۔ حقیقی کلام اللہ نہیں ہے بلکہ اس کو مجازاً کلام اللہ کہا جاتا ہے۔ اسی طرح اس سے پہلے شارح رحمۃ اللہ علیہ نے بھی فرمایا تھا۔ بل ہو معنی قدیم قائم بذات اللہ تعالیٰ۔ اس سے یہی سمجھ میں آتا ہے کہ کلام اللہ حقیقت میں کلام نفسی قدیم ہی ہے۔ نظم مؤلف کو مجازاً کلام اللہ کہا جاتا ہے تو اس پر اعتراض یہ وارد ہوتا ہے کہ لفظ کی نفی اس کے معنی مجازی سے درست ہوتی ہے۔ مثلاً شیر کا معنی مجازی بہادر آدمی ہے۔ چنانچہ بہادر آدمی سے شیر کی نفی کرنا یہ کہنا درست ہے کہ بہادر آدمی شیر نہیں ہے بلکہ انسان ہے۔ اسی طرح اگر لفظ کلام اللہ کلام نفسی قدیم کے معنی میں حقیقت اور نظم مؤلف یعنی کلام لفظی کے معنی میں مجاز ہو تو نظم مؤلف سے جو کہ مجازی معنی ہے کلام اللہ کی نفی کرنا اور یہ کہنا کہ نظم مؤلف کلام اللہ نہیں ہے درست ہوتا لیکن تاکی یعنی نظم مؤلف سے کلام اللہ کی نفی کرنا باطل ہے کیونکہ امت کا اجماع نظم مؤلف کے کلام اللہ ہونے پر ہے تو اسی طرح مقدم یعنی کلام اللہ کا کلام نفسی قدیم کے معنی میں حقیقت اور نظم مؤلف کے معنی میں مجاز ہونا بھی باطل ہے۔

قولہ: ایضاً المعجز المتحدی بہ الخ اس اعتراض کا بھی جمل ہی ہے کہ کلام اللہ کا نظم مؤلف کے معنی میں مجاز ہونا خلاف اجماع کو مستلزم ہونے کی وجہ سے باطل ہے۔ تو ضیح اس کی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کلام اللہ سے معارضہ کرنے اور اس کا مثل بنا کر لانے کا چیلنج کیا تاکہ جب اس کا مقابلہ و معارضہ کرنے اور اس کا مثل بنا کر پیش کرنے سے عاجز ہو جائیں تو اس کے کلام الہی ہونے میں ان کا شبہ اور کلام بشر ہونے کا گمان بھی زائل ہو جائے اور کفار کا شبہ نظم مؤلف ہی کے کلام الہی ہونے میں تھا تو تحدی بھی نظم مؤلف ہی میں ہوگی اور نظم مؤلف ہی سے معارضہ کرنے کا حکم ہوگا کیونکہ صفت قدیمہ سے معارضہ کا حکم دینے کا مطلب تو یہ ہوگا کہ تم اپنے اندر اس صفت قدیمہ کا مثل پیدا کرو۔ اور یہ تکلیف بالاطلاق ہے جو ناجائز ہے۔ لہذا صفت قدیمہ سے معارضہ کا کوئی معنی نہیں، بہر حال جب تحدی نظم مؤلف ہی میں متصور ہے اور تحدی بہ نظم مؤلف ہی ہے تو اگر کلام اللہ نظم مؤلف کے معنی میں مجاز ہو تو لازم آئے گا کہ تحدی بہ کلام اللہ مجازی ہے اور اجماع کے خلاف ہے کیونکہ اجماع اس بات پر ہے کہ "المعجز المتحدی بہ کلام اللہ حقیقۃ" یعنی تحدی بہ حقیقی کلام اللہ ہے نہ کہ مجازی کلام اللہ۔ لہذا کلام اللہ کا نظم مؤلف کے معنی میں مجاز ہونا خلاف اجماع کو مستلزم ہونے کی وجہ سے باطل ہے۔ قولہ: قلنا الخ جواب کا حاصل یہ ہے کہ کلام اللہ نظم مؤلف اور کلام لفظی کے معنی میں مجاز نہیں ہے بلکہ

لفظ کلام اللہ معنی قدیم یعنی کلام نفسی اور کلام لفظی کے درمیان مشترک لفظی ہے اور مشترک لفظی کے سارے معانی حقیقت ہوتے ہیں۔ لہذا کلام نفسی اور کلام لفظی دونوں لفظ کلام اللہ کا حقیقی معنی ہوں گے اور دونوں حقیقی کلام اللہ ہوں گے اور جب کلام نفسی کی طرح کلام لفظی بھی کلام اللہ کا حقیقی معنی ہے تو کلام لفظی سے کلام اللہ کی نفی درست نہ ہوگی۔ کیونکہ لفظ کی نفی اپنے معنی حقیقی سے درست نہیں ہوتی۔ اسی طرح سے جب کلام لفظی بھی کلام اللہ حقیقی ہے تو متحدی بہ کلام اللہ حقیقی ہوا جس پر اجماع ہے البتہ جس صورت میں کلام اللہ سے کلام نفسی مراد ہوگا جو اللہ کی صفت ہے تو اللہ کی طرف کلام کی اضافہ الصفت الی الموصوف کے قبیل سے ہوگی اور کلام اللہ کے معنی ہوں گے وہ کلام جو اللہ کی صفت ہے یعنی کلام نفسی اور جس صورت میں کلام لفظی مراد ہوگا تو اللہ کی طرف کلام کی اضافہ المخلوق الی الخالق کے قبیل سے ہوگی اور کلام اللہ کے معنی ہوں گے وہ کلام جو اللہ کی مخلوق سے بندوں کی تالیفات میں سے نہیں ہے یعنی وہ کلام لفظی جو رسول پر نازل ہوا۔

وما وقع فی عبارة بعض المشائخ من انه مجاز، فلیس معناه ان غیر موضوع للنظم المؤلف بل ان الکلام فی التحقیق وبالذات اسم للمعنی القائم بالنفس وتسمیة اللفظ به ووضعه لذاته انما هو باعتبار دلالة علی المعنی، فلا نزاع لهما فی الوضع والتسمیة اور بعض مشائخ کی عبارت میں جو یہ آیا ہے کہ نظم مؤلف مجازاً کلام اللہ ہے تو اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ لفظ کلام اللہ نظم مؤلف کے لئے وضع نہیں کیا گیا ہے بلکہ مطلب یہ ہے کہ کلام دراصل اور بالذات نام ہے اس معنی کا جو ذات کے ساتھ قائم ہے۔ اور لفظ کا نام کلام رکھنا اور کلام کا لفظ کے لئے وضع کیا جانا محض اس معنی پر اس کے دلالت کرنے کے اعتبار سے ہے پس مشائخ کا نظم مؤلف کے لئے لفظ کلام اللہ کے لئے وضع کئے جانے اور اس کا کلام نام رکھے جانے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

۱۷۰ **تشریح** یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال مقدر یہ ہے کہ بعض مشائخ اہل سنت نے نظم مؤلف کو مجازاً کلام اللہ قرار دیا ہے۔ پھر آپ کیسے کہتے ہیں کلام اللہ کلام نفسی اور نظم مؤلف دونوں کے معنی میں مشترک لفظی ہے اور کلام نفسی اور نظم مؤلف دونوں حقیقی کلام اللہ ہیں۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ مجاز کا اشتراک لفظی کے ساتھ دو معنی پر اطلاق ہوتا ہے اول وہ لفظ جو معنی غیر موضوع لہ میں مستعمل ہو۔ جیسے لفظ اسد مرد شجاع کے معنی میں۔ اور ثانی وہ لفظ جو کسی معنی کے لئے وضع تو کیا گیا ہو مگر کسی علاقہ کی وجہ سے، تو مشائخ نے جو کلام اللہ کو نظم مؤلف کے معنی میں مجاز کہا اس کا یہ مطلب نہیں کہ کلام اللہ نظم مؤلف کے لئے وضع ہی نہیں کیا گیا ہے اور نظم مؤلف اس کا معنی غیر موضوع لہ ہے۔ بلکہ انھوں نے مجاز بالمعنی الثانی کہا جس کا مطلب یہ ہے کہ کلام اللہ کلام نفسی کے لئے بالذات اور بلا واسطہ وضع کیا گیا ہے اور نظم مؤلف کے لئے اس واسطے وضع کیا گیا ہے

کہ نظم مؤلف کلام نفسی قدیم پر دلالت کرتا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ نظم مؤلف اور کلام لفظی کا کلام اللہ نام رکھے جانے اور اس کے لئے لفظ کلام اللہ وضع کئے جانے میں اختلاف نہیں ہے اور جب کلام اللہ کا لفظ معنی قدیم اور نظم مؤلف دونوں کے لئے وضع کیا گیا ہے تو دونوں اس کا معنی موضوع لہ ہوتے اور معنی موضوع لہ ہی کو حقیقت کہتے ہیں تو معنی قدیم یعنی کلام نفسی اور نظم مؤلف دونوں کلام اللہ حقیقی ہوں گے۔ البتہ اتنی بات ہے کہ دوسرے معنی حقیقی یعنی نظم مؤلف کو پہلے معنی حقیقی یعنی کلام نفسی کے ساتھ دال ہونے کا علاقہ ہے جس طرح معنی مجازی کو معنی حقیقی کے ساتھ کوئی علاقہ دال یا مدلول ہونے کا، سبب یا مسبب ہونے کا ہوا کرتا ہے۔ اس بناء پر دوسرا معنی حقیقی مجاز کے مشابہ ہو گیا۔ اور مشابہ بالمجاز ہونے کی وجہ سے بعض مشائخ نے نظم مؤلف کو کلام اللہ مجازی کہہ دیا۔

وذهب بعض المحققين الى ان المعنى في قول مشائخنا كلام الله تعالى معنى قدیم، ليس في مقابلة اللفظ حتى يراد به مدلول اللفظ ومفهومه، بل في مقابلة العين والمراد به ما لا يقوم بذات كسائر الصفات، ومرادهم ان القرآن اسم اللفظ، والمعنى، شامل لهما، وهو قدیم، لا كما زعمت الخابلية من قدم النظم المؤلف المرتب الاجزاء، فانه بدیهی الاستحالة، للقطع بان لا يمكن التلفظ بالسین من بسم الله الا بعد التلفظ بالباء بل المعنى ان اللفظ القائم بالنفس ليس مرتب الاجزاء في نفسه، كالتقائم بنفس الحافظ من غير ترتيب الاجزاء، ولقد اقدم البعض على البعض، والترتيب انما يحصل في التلفظ والقراءة لعدم مساعدة الآلة. وهذا معنى قولهم المقدوم قدیم والقراءة حادث، واما القائم بذات الله تعالى فلا ترتيب فيه، حتى ان من سمع كلامه، سمعه غير مرتب الاجزاء لعدم احتياجه الى الآلة هذا حاصل كلامه.

ترجمہ

اور بعض محققین اس بات کی طرف گئے ہیں کہ معنی ہمارے مشائخ کے اس قول میں کہ "کلام اللہ ایک قدیم معنی ہے" لفظ کے مقابلہ میں نہیں ہے کہ اس سے لفظ کا مدلول مراد یا جائے بلکہ عین کے مقابلہ میں ہے اور اس سے مراد وہ چیز ہے جو قائم بذاتہ نہ ہو۔ جیسے باقی صفات ہیں اور ان کا مطلب یہ ہے کہ قرآن لفظ اور معنی دونوں کا نام ہے دونوں کو شامل ہے اور وہ قدیم ہے اس طرح نہیں جس طرح خابلیہ کہتے ہیں کہ یہ نظم مؤلف جو مرتب اجزاء والا ہے قدیم ہے۔ کیونکہ اس کا محال ہونا تو بدیہی ہے اس بات کا یقین کر نیکی وجہ سے کہ بسم اللہ کے سین کا تلفظ ہاء کے تلفظ کے بعد ہی ممکن ہے۔ بلکہ مطلب یہ ہے کہ جو لفظ ذات واجب کے ساتھ قائم ہے وہ فی نفسہ مرتب اجزاء والا نہیں ہے۔ جیسے وہ لفظ جو حافظ کی ذات کے ساتھ اجزاء کے ترتیب اور ایک دوسرے پر تقدم کے بغیر قائم ہوتا ہے اور ترتیب صرف تلفظ میں ہوتی ہے۔ آگے تلفظ کے موافقت نہ کرنے کی وجہ سے۔ اور یہی مطلب ہے ان کے اس قول کا کہ "مقدوم قدیم ہے اور قراءات حادث ہے" بہر حال

وہ لفظ جو اللہ کی ذات کے ساتھ قائم ہے تو اس میں ترتیب نہیں ہے۔ یہاں تک کہ جس نے اللہ کا کلام سنا۔ اس نے غیر مرتب اجزاء والا کلام سنا۔ اس کے آگے تلفظ کی طرف محتاج نہ ہونے کی وجہ سے۔ یہ ان (محقق صاحب) کے کلام کا حاصل ہے۔

تشریح نظم مؤلف اور کلام لفظی کو بعض مشائخ کے مجازاً کلام اللہ کہنے پر جو اعتراض وارد ہوا تھا اس کا ایک جواب شارح رحمۃ اللہ آپ پر دو مواقع فی عبارتہ بعض المشائخ الخ سے دے چکے ہیں۔ دوسرا جواب

صاحب مواقف علامہ عضد الدین کے قول سے دے رہے ہیں۔ صاحب مواقف کے کلام کا حاصل یہ ہے کہ معنی کا اطلاق کبھی لفظ کے مقابلہ میں ہوتا ہے اور اس سے لفظ کا مدلول مراد ہوتا ہے خود لفظ مراد نہیں ہوتا۔ اطلاق کے اعتبار سے معنی اور لفظ میں مغایرت ہوگی اور کبھی معنی کا اطلاق عین کے مقابلہ میں ہوتا ہے اور عین قائم بالذات کو کہتے ہیں تو اس کے مقابلہ میں معنی سے قائم بالغیر مراد ہوگا تو جب شیخ اشعری نے فرمایا ”کلام اللہ معنی قدیم“ تو اصحاب کا ذہن اطلاق اول کی طرف گیا اور انہوں نے سمجھا کہ کلام اللہ حقیقت میں کلام نفسی ہے جو کلام لفظی کا معنی اور مدلول ہے خود کلام لفظی حقیقی کلام اللہ نہیں ہے بلکہ اس کو مجازاً کلام اللہ کہا جاتا ہے حالانکہ اشعری کے قول میں معنی کا لفظ عین کے مقابلہ میں ہے اور اشعری کی مراد یہ ہے کہ کلام اللہ عین اور قائم بالذات نہیں بلکہ وہ معنی یعنی قائم بالغیر ہے اور چونکہ قائم بالغیر معنی یعنی کلام نفسی اور لفظ یعنی کلام لفظی دونوں پر صادق ہے اس لئے اشعری کے نزدیک کلام اللہ کلام نفسی اور کلام لفظی دونوں کا نام ہے اور وہ قدیم ہے اور اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہے۔ لیکن جب کلام اللہ کلام نفسی اور نظم مؤلف دونوں کو شامل ہے تو کلام اللہ کو قدیم اور ذات باری کے ساتھ قائم ماننے سے نظم مؤلف کا بھی قدیم اور ذات باری کے ساتھ قائم ہونا لازم آتا ہے حالانکہ نظم مؤلف کا قدیم اور ذات باری کے ساتھ قائم ہونا خالبہ کا مذہب ہے نہ کہ اشاعہ کا، تو اس اشکال کا حلائے مواقف نے وہ جواب دیا ہے جس کو شارح رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے قول لا کما زعمت الخالبۃ الخ سے نقل کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ہم اس معنی میں نظم مؤلف کو قدیم اور ذات باری کے ساتھ قائم نہیں کہتے جس جن میں میں خالبہ کہتے ہیں کہ یہ نظم مؤلف جو مرتب اجزاء والا ہے۔ قدیم ہے۔ اس لئے کہ یہ تو بدیہی طور پر محال ہے کیونکہ مثال کے طور پر بسم اللہ کے سین کا تلفظ اس وقت تک ممکن نہیں جب تک باء کا تلفظ گزر نہ جائے۔ اور اسی طرح میم کا تلفظ اس وقت تک ممکن نہیں جب تک سین کا تلفظ گزر نہ جائے۔ علیٰ ہذا القیاس۔ اور گزر جانا یعنی ختم اور معدوم ہو جانا حادث ہونے کی علامت ہے جو قدیم ہونے کے منافی ہے۔ بلکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ جس طرح حائظ قرآن کے ذہن کے ساتھ الفاظ بغیر ترتیب اور بغیر تقدم و تاخر کے قائم ہیں۔ ترتیب اور تقدم و تاخر تلفظ کے وقت حاصل ہوتا ہے کیونکہ آگے تلفظ یعنی زبان کو غیر مرتب الفاظ و حروف کے دفعۃً واحدۃً تلفظ پر قدرت نہیں ہے

اسی طرح جو الفاظ ذات باری کے ساتھ قائم ہیں وہ غیر مرتب اجزاء والے ہیں۔ ان میں تقدم و تاخر نہیں ہے۔ حتیٰ کہ جس نے اللہ کا کلام سنا اس نے غیر مرتب اجزاء والا سنا کیونکہ ترتیب کا محتاج آلفظ ہے اور اللہ تعالیٰ اپنا کلام سنانے کے لئے آلفظ کا محتاج نہیں ہے، یہ صاحب مواقف کے کلام کا حاصل ہے۔

وهو خبير لمن يتعقل لفظاً قائماً بالنفس غير مؤلف من الحروف المنطوقة أو المخيلة المشروطة وجود بعضها بعدم البعض، والامن الاشكال المرتبة الدالة على، ونحن لا نتعقل من قيام الكلام بنفس الحافظ الاكون صور الحروف مخزونة مرتبة في خياله بحيث اذا التفت اليها كانت كلاماً مؤلفاً من الفاظ متخيلة او نقوش مترتبة، واذا تلفظ كانت كلاماً مسموعاً.

ترجمہ اور یہ اصحاب مواقف کا حاصل کلام اس شخص کے نزدیک عمدہ ہوگا۔ جو ایسے لفظ کا تصور کر سکتا ہو جو ذات واجب کے ساتھ قائم ہے درال حالیکہ وہ نہیں مرکب ہے تلفظ کے جانے والے حروف سے یا ایسے تخیل حروف سے جن میں سے بعض کا وجود بعض کے عدم ہونے کے ساتھ مشروط ہے اور نہ ایسے مرتب اشکال و نقوش سے مرکب ہے جو الفاظ پر دلالت کرتے ہیں اور ہم تو نہیں سمجھتے ہیں حافظ قرآن کے ذہن کے ساتھ کلام کے قائم ہونے سے مگر حروف کی صورتوں کا اس کے خزانہ خیال میں اس طرح جمع اور مرتب ہونا کہ جب اس کی طرف التفات کرے تو وہ تخیل الفاظ یا مرتب نقوش سے مرکب کلام ہو اور جب تلفظ کرے تو سنا جائیو الا کلام ہو۔

تشریح یہ شارح کی طرف سے صاحب مواقف کے کلام پر طعن ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ لفظ کا ذات واجب کے ساتھ قائم ہونا اس اعتبار سے بہت اچھا ہے کہ اس سے بلا تکلف قواعد شرع کی مواجہت ہو جاتی ہے لیکن یہ بات غیر معقول ہے کیونکہ ایسے لفظ کا تصور ناممکن ہے جو ذات کے ساتھ قائم ہو اور اس کے اجزاء میں ترتیب اور تقدم و تاخر نہ ہو اور تلفظ کے جانے والے حروف کے اور الفاظ و حروف پر دلالت کرنے والے نقوش سے مرکب نہ ہو۔

والكلوين وهو المعنى الذي يعبر عنه بالفعل والمخلوق والتخليق والايجاد والاحداث والاختراع ونحو ذلك ويفسر باخراج المعدوم من عدم الى الوجود صفة لله تعالى لا طباق العقل والنقل على انه خالق للعالم مكوّن له، وامتناع اطلاق الاسم المشتق على الشيء من غير ان يكون ماخذ الاشتقاق وصفه قائماً به.

ترجمہ اور کلونین جس سے مراد وہ صفت جس کو فعل، خلق، تخلیق اور ایجاد، احداث اور اختراع وغیرہ سے تعبیر کیا جاتا ہے اور جس کا مطلب معدوم کو عدم سے نکال کر وجود کی طرف لانا بیان کیا جاتا ہے

اللہ تعالیٰ کی صفت ہے عقل اور نقل کے اس بات پر متفق ہونے کی وجہ سے کہ اللہ تعالیٰ عالم کا خالق اس کو مکون ہے اور شی پر اسم مشتق کا اطلاق ممتنع ہونے کی وجہ سے بغیر اس کے کہ ماخذ اشتقاق اس کی صفت ہو۔ اس کے ساتھ قائم ہو۔

تشریح اب تک جن سات صفات علم، حیا، قدرت، ارادہ، سمع، بصر اور کلام کا بیان گذرا۔ ان کا بار تعالیٰ کی صفات حقیقیہ ہونا اشعریہ اور ماتریدیہ کے درمیان متفق علیہ ہے۔ اب آٹھویں صفت کا ذکر فرما رہے جو مختلف فیہ ہے اور وہ تکوین ہے اور جسے خلق، ایجاد، احداث، وغیرہ سے بھی تعبیر کرتے ہیں۔ اشعریہ اس کو ایک امر اضافی اور اعتباری قرار دیتے ہیں۔ باری تعالیٰ کی حقیقی صفت نہیں مانتے۔ اور ماتریدیہ جن میں ماتن بھی ہیں تکوین کو حقیقی صفت مانتے ہیں اور اس سے ایسی صفت مراد لیتے ہیں جس کے ذریعہ معدوم کو عدم سے نکال کر وجود کی طرف لایا جانا متحقق ہوتا ہے۔ ماتریدیہ تکوین اور خلق کے صفت الہی ہونے پر یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے عالم کا خالق اور مکون ہونے پر عقل و نقل دونوں کا اتفاق ہے اور خالق اور مکون اسم مشتق ہیں جس کا باری تعالیٰ پر اطلاق اس کے ماخذ اشتقاق خلق اور تکوین کے باری تعالیٰ کی صفت اور اس کے ساتھ قائم ہوئے بغیر محال ہے۔

اس سے ثابت ہوا کہ خلق اور تکوین باری تعالیٰ کی صفت ہے۔ اس کے ساتھ قائم ہے۔ اور جو صفت کسی موصوف کے ساتھ قائم ہو وہ حقیقی ہے۔ معلوم ہوا کہ تکوین باری تعالیٰ کی حقیقی صفت ہے۔

ازلیۃً بوجہ، الاول انہ یستتم قیام الحوادث بذاتہ، ثانیاً لعلیٰ لما مرّ الثانی انہ وصف ذاتہ فی کلامہ الازلی بانہ الخالق، فلولم یکن فی الازل خالقاً لزم الکذاب، والعدول الی المجاز، واللازم باطل، ای الخالق فیما یستقبل والقادر علی الخلق من غیر تعدل الحقیقۃ علی انہ لو جاز اطلاق الخالق علیہ بمعنی القادر علی الخلق، یجاز اطلاق کل ما یقدر ہو علیہ من الاعراض علیہ الثالث انہ لو کان حادثاً فاما بتکوین آخر، فیلزم التسلسل، وهو محال، ویلزم منہ استحالة تکوین اعمام مع انہ مشاہد، واما بدو فیستغنی الحادث عن المحدث والاحداث، وفی تعطیل الصانع، الرابع انہ لو حدث لحدث ا ما فی ذاتہ، فیصیر محلاً للحوادث او فی غیرہ کما ذهب الیہ ابو الہزیل من ان تکوین کل جسم قائم بہ، فیکون کل جسم خالقاً ومکوناً لنفسہ، ولا خفاء فی استحالتہ۔

ترجمہ | وہ صفت تکوین، ازلی ہے چار وجوہ سے، اول یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ حوادث کا قائم

ہونا محال ہے۔ اس دلیل کی وجہ سے جو گزر چکی۔ دوم یہ ہے کہ اس نے اپنے ازلی کلام میں اپنی ذات کو خالق ہونے کے ساتھ متصف فرمایا۔ پس اگر وہ ازل میں خالق نہ ہو تو کاذب ہونا یا بغیر حقیقت کے متعذر ہونے کے مجاز یعنی خالق فی المستقبل یا قادر علی الخلق کے معنی کی طرف جانا لازم آئے گا۔ اور لازم باطل ہے۔ علاوہ اس کے اگر اللہ تعالیٰ پر قادر علی الخلق کے معنی میں خالق کا اطلاق جائز ہو تو ہر اس عرض سے مشتق اسم کا اطلاق جائز ہوگا۔ جس پر وہ قادر ہے۔ سوم یہ ہے کہ اگر وہ حادث ہو تو یا تو دوسری تکوین کے ذریعہ حادث ہوگی تو اس صورت میں تسلسل لازم آئے گا اور یہ محال ہے اور اس سے عالم کی تکوین کا محال ہونا لازم آئے گا باوجود اس کے کہ وہ مشاہد ہے اور یا بغیر دوسری تکوین کے حادث ہوگا تو حادث کا محدث اور حادثات سے مستغنی ہونا لازم آئے گا اور اس سے منافع کی تعطیل اور اس کا بیکار محض ہونا لازم آئے گا۔ چہاں ہم یہ ہے کہ اگر وہ حادث ہوگا تو یا اس کی ذات میں حادث ہوگا۔ ایسی صورت میں وہ محل حوادث ہوگا یا اس کے علاوہ میں حادث ہوگا جیسا کہ ابو الہذیل کا مذہب ہے کہ ہر جسم کی تکوین اسی کے ساتھ قائم ہے۔ ایسی صورت میں ہر جسم خود اپنی ذات کا مکون اور خالق ہوگا اور اس کے محال ہونے میں کوئی خفاء نہیں۔

۱۷۳

تشریح

شارح نے تکوین کے ازلی ہونے پر ماتریدیہ کی جانب اشارہ کیا۔ دلیلیں ذکر فرمائی ہیں (۱۱) جب تکوین اللہ کی صفت ہے دراصل حالیکہ شی کی صفت اس سے کے ساتھ قائم ہوتی ہے تو تکوین کو حادث ہونے سے اللہ کے ساتھ حادث کا قائم ہونا لازم آئے گا اور اللہ کا حادث ہونا محال ہے۔ لہذا تکوین کا حادث ہونا محال اور ازلی ہونا متعین ہے (۱۲) اللہ تعالیٰ نے اپنے کلام ازلی میں اپنا خالق ہونا بیان فرمایا ہے اور اپنی طرف خلق کی اسناد فرمائی ہے۔ پس اگر اللہ تعالیٰ ازل میں خلق اور تکوین کے ساتھ متصف نہ ہوں۔ تو اللہ تعالیٰ کا کاذب ہونا لازم آئے گا۔ اور اللہ تعالیٰ کا کاذب ہونا موجب نقص ہونے کی وجہ سے محال ہے اور اگر یہ کہا جائے کہ کلام ازلی میں اللہ تعالیٰ نے اپنے آپ کو مجازاً خالق فرمایا ہے اور خالق کے معنی خالق فی المستقبل یا قادر علی الخلق ہیں۔ تو یہ معنی حقیقی کو مراد لینا متعذر نہ ہونے کے باوجود مجاز کی طرف جانا ہوگا اور یہ باطل ہے۔ علاوہ اس کے اگر اللہ تعالیٰ پر خالق کا اطلاق قادر علی الخلق کے معنی میں جائز ہو تو پھر تمام اعراض سے مشتق اسماء مثلاً اسود ابیض، احمر وغیرہ کا اطلاق بالترتیب قادر علی السواد، قادر علی البیاض اور قادر علی الحمرة کے معنی میں جائز ہونا چاہیے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ ان اسماء کے مافذ اشتقاق اعراض پر قادر ہیں حالانکہ باری تعالیٰ پر ان اسماء کا اطلاق بالاتفاق باطل ہے۔ حاصل یہ نکلا کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے کلام ازلی میں اپنے آپ کو اس بناء پر خالق فرمایا کہ وہ ازل میں خلق اور تکوین کے ساتھ متصف تھا۔ لہذا خلق اور تکوین اس کی ازلی صفت ہوئی۔ (۱۳) اگر تکوین حادث ہوگی۔ تو یا تو دوسری تکوین کی وجہ سے حادث ہوگی اس بناء پر کہ ہر حادث کسی مکون کی تکوین اور کسی

موجد کے ایجاد کا محتاج ہوتا ہے۔ ایسی صورت میں تسلسل لازم آئے گا کیونکہ وہ دوسری تکوین بھی حادث ہونے کے سبب تیسری تکوین کا محتاج ہوگی، اور تیسری تکوین بھی حادث ہونے کی وجہ سے چوتھی تکوین کا محتاج ہوگی علیٰ ہذا القیاس یہ سلسلہ لائی نہایہ چلے گا اور تسلسل لازم آئے گا جو محال ہے۔ نیز اس سے عالم کے وجود کا محال ہونا لازم آئے گا کیونکہ عالم کا وجود ان تکوینات غیر متناہیہ پر موقوف ہوگا اور تکوینات غیر متناہیہ ہونا تسلسل کو مستلزم ہونے کی وجہ سے محال ہے اور جو محال پر موقوف ہو وہ بھی محال ہے۔ لہذا عالم کا وجود محال ہوگا حالانکہ وہ موجود اور مشاہد ہے۔ اور اگر تکوین بغیر کسی تکوین اور احداثِ محدث کے از خود حادث اور موجود ہوئی ہے تو حادث کا محدث اور اس کے احداث و ایجاد سے مستغنی اور بے نیاز ہونا لازم آئے گا اور کسی حادث کے محدث اور صانع سے مستغنی ہونے میں صانع کا بیکار ہونا لازم آتا ہے اس لئے کہ جب ایک چیز کا بغیر محدث اور صانع کے حادث اور موجود ہونا ممکن ہوگا تو اسی طرح تمام کائنات کا بغیر صانع کے حادث اور موجود ہونا ممکن ہوگا پھر تو صانع کی کوئی حاجت ہی نہ رہے گی (۴)، اگر تکوین حادث ہو تو دو احتمال ہیں یا تو ذاتِ باری میں حادث ہوگی۔ اس صورت میں ذاتِ باری کا محل حوادث ہونا لازم آئے گا اور ذاتِ باری کا محل حوادث ہونا خود ذاتِ باری کے حادث ہونے کو مستلزم ہونے کی وجہ سے محال ہے۔ لہذا تکوین کا ذاتِ باری میں حادث ہونا بھی محال ہے۔ دوسرا احتمال یہ ہے کہ ذاتِ باری کے علاوہ میں حادث ہو جیسا کہ معتزلیہ میں ہے ابو الہذیل علاف کا مذہب ہے کہ ہر جسم کی تکوین خود اسی جسم کے ساتھ قائم ہے تو ایسی صورت میں ہر جسم کا خود اپنا خالق اور ملکوت ہونا لازم آئے گا کیونکہ جب جسم کی تکوین خود اسی جسم کے ساتھ قائم ہوگی دراصل حالیکہ تکوین جس کے ساتھ قائم ہو۔ وہی ملکوت کہلاتا ہے۔ لہذا ہر جسم کا اپنا ملکوت ہونا لازم آئے گا اور یہ بدایت محال ہے۔ سو جب تکوین کے حادث ہونے کی دونوں صورتیں باطل ہو گئیں تو تکوین کا حادث ہونا بھی باطل ہو گیا۔ اور اس کا ازلی ہونا مستعین ہو گیا۔

ومبنی هذه الأدلة على ان التكوين صفة حقيقية كالعلم والقدرة، والمحققون من المتكلمين على انهم من الإضافات والاعتبارات العقلية، مثل كون الصانع تعالى ولقداس قبل كل شئ ومعه ولجده ومذكورًا بالسنن ومعبودًا وممیتًا ومُحييًا ونحو ذلك، والاصل في الازل هو مبدء التخلیق والترزیت والامانة والاحياء وغير ذلك، ولا دليل على كونها صفة اخرى سوى القدرة والارادة، فان القدرة وان كانت نسبتها الى وجودها ملكوت وعدمه على السواء، لكن مع انضمام الارادة يتخصص احد الجانبين.

ترجمہ اور ان دلائل کی بنیاد اس بات پر ہے کہ تکوین حقیقی صفت ہے۔ جیسے علم اور قدرت (حقیقی صفت

ہیں اور محققین متکلمین اس بات پر ہیں کہ وہ امور اضافیہ اور اعتبارات عقلیہ میں سے ہے۔ جیسے صانع تعالیٰ کا ہر چیز سے پہلے ہونا۔ ہر چیز کے ساتھ ہونا اور ہر چیز کے بعد ہونا اور ہماری زبانوں سے مذکور ہونا اور معبود ہونا اور میت ہونا اور محی وغیرہ ہونا اور جو چیز ازل میں موجود ہے وہ تخلیق، ترزیق، امات اور احیاء وغیرہ کا مبداء اور اس کے قدرت و ارادہ کے علاوہ صفت ہونے پر کوئی دلیل نہیں ہے کیونکہ قدرت کا تعلق اگرچہ ممکن کے وجود اور عدم کے ساتھ یکساں ہے لیکن ارادہ کے منضم ہوجانے سے جانہن میں سے ایک کو ترجیح حاصل ہوجاتی ہے شارح رحمۃ اللہ علیہ کا مقصد اشعریہ کے مذہب کو ترجیح دینا ہے جو تکوین کے حقیقی صفت ہونے کا انکار کرتے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ اوپر تکوین کی ازلیت پر جو دلائل پیش کئے گئے ہیں وہ تکوین کے حقیقی صفت ہونے پر مبنی ہیں اس لئے کہ اگر تکوین امر اضافی اور اعتباری ہو جیسا کہ اشعریہ کہتے ہیں تو پہلی دلیل جس میں تکوین کے حادث ہونے کی صورت میں ذات باری کے ساتھ اس کے قیام کو متمنع قرار دیا گیا ہے اور چوتھی دلیل جس میں تکوین کے حادث ہونے کی صورت میں ذات باری کے اس کا محل ہونے کو محال کہا گیا ہے درست نہیں ہوگی کیونکہ امر اضافی اور اعتباری کا ذات باری کے ساتھ قائم ہونا اور ذات باری کا امر اعتباری کے لئے محل ہونا جائز ہے اسی طرح تیسری دلیل جس میں تکوین کو حادث ماننے کی صورت میں دوسری تکوین کا محتاج قرار دیا گیا ہے اس لئے درست نہ ہوگی کہ جب تکوین امر اضافی اور اعتباری ہوگی تو وہ تکوین کا محتاج نہیں ہوگی۔ اور محققین اشعریہ جن میں خود شارح بھی ہیں۔ ان حضرات کا کہنا ہے کہ جس طرح قلبیت اور بعدیت اور معیت یعنی اللہ تعالیٰ کا ہر چیز سے پہلے ہونا اور ہر چیز کے بعد ہونا اور ہر چیز کے ساتھ ہونا بایں معنی اضافی اور اعتباری اوصاف ہیں کہ ان کے مفہوم میں غیر کی طرف اضافت ملحوظ ہے۔ یہ سب حادث ہیں اور ان کے حادث ہونے سے کوئی محال لازم نہیں آتا۔ اسی طرح تکوین بھی امر اضافی اور اعتباری ہے اس کے حادث ہونے سے کوئی محال لازم نہیں آئے گا۔ ازلی تو وہ چیز ہے جو امور اضافیہ یعنی تخلیق، ترزیق، احیاء، امات، تصور وغیرہ کا مبداء اور علت ہے جس کے ذریعہ معدوم کا ایجاد ہوتا ہے۔ اور وہ قدرت اور ارادہ کے علاوہ کوئی صفت نہیں ہے اس لئے کہ قدرت کا تعلق اگرچہ مخلوق کے وجود اور عدم کے ساتھ یکساں ہے۔ مگر جب اس کے ساتھ ارادہ کا انضمام ہو جاتا ہے تو وجود کو عدم پر ترجیح حاصل ہوجاتی ہے۔ حاصل یہ کہ قدرت کا کسی چیز کے ایجاد سے تعلق ہی تکوین ہے اور تعلق امر اضافی و اعتباری ہے لہذا تکوین بھی امر اضافی اور اعتباری ہے۔

ماثر یہ تکوین کو قدرت اور ارادہ کے علاوہ صفت قرار دینے کے سلسلہ میں یہ تفصیل کرتے ہیں کہ قدرت کا اثر محض وجود یعنی امکان وجود ہے بایں معنی کہ قدرت کا جس چیز سے تعلق ہوتا ہے وہ ممکن ہوتی

ہے اور ممکن کے وجود اور عدم دونوں کا احتمال ہوتا ہے اور ارادہ کا اثر ترجیح وجود ہے بایں معنی کہ ارادہ کا جس چیز سے تعلق ہو جاتا ہے اس کا وجود اس کے عدم پر راجح ہو جاتا ہے اور تکوین کا اثر بالفعل وجود ہے۔ اشارہ باری تعالیٰ ”انما امرہ اذا اراد شیاً ان یقول لہ کون فیکون“ سے بھی اس مذہب کی تائید ہوتی ہے اس لئے کہ اگر قدرت اور ارادہ شی کے وجود بالفعل کے لئے کافی ہوتا تو کہا جاتا ”اذا اراد شیاً فیکون“ جب اللہ تعالیٰ کسی چیز کی ایجاد کا ارادہ فرماتے ہیں تو وہ چیز موجود ہو جاتی ہے۔ مگر ایسا نہیں کہا گیا بلکہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ جب وہ کسی چیز کے ایجاد کا ارادہ فرماتا ہے تو صرف ارادہ ہی کافی نہیں ہوتا بلکہ اور بھی کچھ کرنا ہوتا ہے البتہ زیادہ نہیں بلکہ ”انما امرہ“ صرف اتنا کام ہوتا ہے ”ان یقول لہ کون“ کہ اس چیز کو حکم فرمادیا کہ تو موجود ہو جا۔ جب کون فرمادیتے ہیں۔ ”فیکون“ تو وہ چیز موجود ہو جاتی ہے اور یہ کون فرمانا ہی تکوین ہے معلوم ہوا کہ تکوین کا اثر بالفعل وجود ہے۔ یہی مطلب ہے بعض مائتد یہ کے اس قول کا کہ قدرت صفت مصححہ ہے۔ ارادہ صفت مرتجہ ہے اور تکوین صفت مؤثرہ ہے۔ یعنی قدرت کے تعلق سے وجود کا امکان ہوتا ہے۔ ارادہ کے تعلق سے وجود کو عدم پر ترجیح ہوتی ہے اور صفت تکوین کے تعلق کے اثر سے شی بالفعل موجود ہو جاتی ہے۔

ولما استدلال القائلون بمحدوث التکوین بانہ لا یتصور بدو المکوّن کالضرب بدو المضروب، فلو کان قدیم بالزم قدم المکوّنات، وهو محال، اشار الی الجواب بقولہ و هو ای التکوین تکوینہ للعالم وکل جزء من اجزاء لا فی الازل، بل لوقت وجودہ علی حسب علمہ وقدرتہ، فالتکوین باق ازلًا وابدًا، والمکوّن حادث بمحدوث التعلق کما فی العلم والقدرة وغیرہما من الصفات القدیمة الّتی لا یلزم من قدّمہا قدیم متعلقا تھا کون تعلقاتھا حادثا۔

ترجمہ اور جب تکوین کو حادث کہنے والوں نے یہ استدلال پیش کیا کہ تکوین کا بغیر مکون کے تصور نہیں کیا جاسکتا۔ جیسے ضرب کا بغیر مضروب کے۔ پس اگر تکوین قدیم ہوگی تو مکونات کا قدیم ہونا لازم آئے گا۔ اور یہ محال ہے تو مصنف نے اپنے اس قول سے جواب کی طرف اشارہ کیا کہ وہ تکوین اللہ تعالیٰ کا عالم اور اس کے ہر ہر جزء کو مکون اور مخلوق فرمانا ہے لیکن ازل میں نہیں بلکہ اس کے علم اور قدرت کے مطابق اس کے وجود کے وقت میں، تو تکوین ازل سے ابد تک باقی ہے اور مکون حادث ہے تعلق کے حادث ہونے کے سبب جیسا کہ علم اور قدرت وغیرہ ان صفات قدیمہ میں ہے۔ جن کے قدیم ہونے سے ان کے تعلقات کا قدیم ہونا لازم نہیں آتا کیونکہ ان کے تعلقات حادث ہیں۔

تشریح

تکوین کو حادث کہنے والوں کا استدلال یہ ہے کہ جس طرح ضرب کا تحقق بغیر مضروب کے نہیں ہو سکتا۔ اسی طرح تکوین کا بغیر مکون (بفتح الواو) کے تصور نہیں ہو سکتا۔ لہذا اگر تکوین قدیم اور ازل ہو گا تو

مکون کا قدیم ہونا لازم آئے گا اور یہ محال ہے کیونکہ مکون یعنی عالم کا اپنے تمام اجزاء سمیت حادث ہونا ثابت ہو چکا ہے۔ ماتن نے جس جواب کی طرف اشارہ کیا ہے اس کا ماحل یہ ہے کہ تکوین قدیم ہے اور مکون اور مخلوق کے ساتھ اس کا تعلق حادث ہے اور تعلق کا حادث ہونا متعلق (بفتح اللام) یعنی مکون اور مخلوق کے حادث ہونے کو مستلزم ہے۔ صفت متعلقہ یعنی تکوین کے حادث ہونے کو مستلزم نہیں جس طرح علم و قدرت وغیرہ صفات قدیمہ کا قدیم ہونا ان کے متعلقات یعنی معلومات اور مقدرات وغیرہ کے قدیم ہونے کو مستلزم نہیں کیونکہ ان کا تعلق حادث ہے اور تعلق کا حادث ہونا متعلق کے حادث ہونے کو مستلزم ہے۔ لیکن ماتن کی عبارت مذکورہ جواب پر واضح طور پر دلالت نہیں کر رہی ہے اس لئے شارح رحمۃ اللہ علیہ نے اس عبارت کو جواب نہیں کہا بلکہ جواب مذکور کی طرف اشارہ قرار دیا۔ ماتن کے لئے یہ عبارت اختیار کرنا زیادہ مناسب تھا "ان اللہ موصوف فی الازل بكونه مكونا للعالم وكل جزء من اجزاءه فی وقت وجوده" یعنی اللہ تعالیٰ عالم اور اس کے ہر جزء کا اس کے وجود کے وقت میں مکون اور خالق ہونے کے ساتھ ازل میں ہی مقصف تھے البتہ خالقیت کا ظہور ازل کے بعد ہوا۔ جب صفت تکوین کا مکون کے تعلق قائم ہوا۔

وهذا التحقيق ما يقال ان وجود العالم ان لم يتعلق بذات الله تعالى او صفة من صفاته
لزم تعطيل الصانع واستغناء عن المحقق للحوادث عن الموجد وهو محال. وان تعلق قائما
ان يستلزم ذلك قدم ما يتعلق وجوده بما يلزم قدم العالم وهو باطل اولاً، فليكن التكوین
ايضاً قد يما مع حادث المكون المتعلق به

ترجمہ

اور یہ (جواب مذکور) اس جواب کی تحقیق ہے جو یوں بیان کیا جاتا ہے کہ اگر عالم کے وجود کا اللہ تعالیٰ کی ذات یا اس کی صفات میں سے کسی صفت سے کوئی تعلق نہ ہو تو صانع کا بیگانہ محض ہونا اور حوادث کے وجود کا موجد سے مستغنی ہونا لازم آئے گا اور یہ محال ہے اور اگر تعلق ہو تو یا تو یہ تعلق اس چیز کے قدیم ہونے کو مستلزم ہو گا جس کے وجود کا اس سے تعلق ہے تو عالم کا قدیم ہونا لازم آئے گا اور یہ باطل ہے یا اس کے قدیم ہونے کو مستلزم نہیں ہو گا تو چاہیے کہ تکوین بھی قدیم ہو۔ اس مکون اور مخلوق کے حادث ہونے کے باوجود جو اس سے متعلق ہے۔

تشریح

صاحب عمدہ امام نور الدین بخاری نے جو امام صابونی کے نام سے مشہور ہیں، تکوین کے حادث ہونے پر اشعریہ کے استدلال سے معارضہ کرتے ہوئے تکوین کے قدیم ہونے پر استدلال

پیش کیا ہے کہ عالم کے وجود میں تین احتمال ہیں (۱) عالم کے وجود کا اللہ کی ذات اور اس کی کسی صفت سے کوئی تعلق نہ ہو یہ صورت اس لئے باطل ہے کہ اس صورت میں صانع یعنی اللہ تعالیٰ کا بیکار محض ہونا اور نام کا مٹا ہونا لازم آئے گا نیز حوادث کا صانع اور موجد سے مستثنیٰ ہونا لازم آئے گا (۲) دوسرا احتمال ہے کہ وجود عالم کا اللہ تعالیٰ کی ذات اور اس کی صفات قدیمہ میں سے کسی صفت کے ساتھ تعلق ہو اور قدیم صفت کے ساتھ یہ تعلق عالم کے وجود کے قدیم ہونے کو مستلزم ہو۔ یہ بھی باطل ہے کیونکہ عالم کا اپنے تمام اجزاء سمیت حادث ہونا ثابت ہو چکا ہے۔ (۳) تیسرا احتمال یہ ہے کہ عالم کا وجود اللہ تعالیٰ کی کسی قدیم صفت سے متعلق ہو۔ مگر قدیم صفت سے تعلق خود عالم کے قدیم ہونے کو مستلزم نہ ہو جس کا وجود اس قدیم صفت سے متعلق ہے۔ پھر تو چاہیے کہ اس طرح صفت تکوین بھی قدیم ہو۔ اور اس کا قدیم ہونا اس مکون کے قدیم ہونے کو مستلزم نہ ہو جس کا وجود صفت تکوین سے متعلق ہے۔ شارح رحمۃ اللہ علیہ نے ماتن رحمۃ اللہ علیہ کے اشارہ کئے ہوئے جواب کو صاحب عمدہ کے اس جواب کی تحقیق کہا۔ اس لئے کہ مذکورہ جواب میں صرف صفت تکوین کو قدیم کہنے اور مکون کے ساتھ اس کے تعلق کو حادث کہنے پر اکتفا کیا گیا ہے اور صرف اتنی بات سے اشعر یہ کا استدلال ”لو کان التکوین قد یما کان المکون قد یما“ دفع ہو جاتا ہے۔ برخلاف صاحب عمدہ کے جواب کے کہ وہاں مقدمات کے ابطال پر موقوف ہے جس کا کوئی فائدہ نہیں۔ مثلاً، تعطیل صانع، استغناء حوادث عن الموجد اور قدیم عالم وغیرہ کیونکہ ان کے بطلان پر تو سب کا اتفاق ہے۔

وما یقال من ان القول بتعلق وجود المکون بالتکوین قول بحدوثہ، اذ القدیم ما لا یتعلق وجودہ بالغیر، والحادث ما یتعلق بہ۔ فقیر نظر لان هذا معنی القدیم والحادث بالذات علی ما نقول بہ، الفلاسفۃ، واما عند المتکلمین فالحوادث ما لوجودہ، بدایتی ای یکون مسبوقا بالعدم، والقدیم بخلاف، ومجرد تعلق وجودہ بالغیر لا یتلزم الحدوث بهذا المعنی لجواز ان یکون محتاجا الی الغیر صادرا عنہ دائما بدوامہ کما ذهب الیہ الفلاسفۃ فیما اذعوا قد مہ من الممکنات کالهیولیٰ مثلاً۔

ترجمہ اور یہ جو کہا جاتا ہے کہ تکوین کے ساتھ مکون کے وجود کے تعلق کا قائل ہونا مکون کے حدوث کا قائل ہونا ہے۔ اس لئے کہ قدیم وہ ہے جس کا وجود غیر سے متعلق نہ ہو۔ اور حادث وہ ہے جس کا وجود غیر سے متعلق ہو۔ تو اس قول میں اشکال ہے اس لئے کہ یہ فلاسفہ کے قول کے مطابق قدیم اور حادث: ”ذات کا معنی ہے۔“ متکلمین کے نزدیک تو حادث وہ ہے جس کے وجود کی ابتداء ہو، یعنی جو مسبوق بالعدم ہو اور قدیم اس کے برخلاف ہے اور محض مکون کے وجود کا غیر سے متعلق ہونا اس معنی میں حادث ہونے کو مستلزم نہیں ہے۔

اس بات کے ممکن ہونے کی وجہ سے کہ وہ غیر کا محتاج ہو غیر سے صادر ہو۔ اس غیر کے دوام کے سبب دائم ہو۔ جیسا کہ ان ممکنات کے بارے میں جن کے قدیم ہونے کا ان کا دعویٰ ہے مثلاً ہیولی کے بارے میں فلاسفہ کا مذہب ہے۔

تشریح صاحب کفایہ نے تکوین کے حدوث پر اشعریہ کے استدلال کو دوسرے طریقے سے رد کیا ہے وہ کہتے ہیں کہ اشعریہ نے اپنے استدلال میں کہا ہے کہ اگر تکوین ازلی ہوگی تو مکون کے وجود کا تکوین کے ساتھ تعلق بھی ازل میں ہوگا اور ایسی صورت میں مکون یعنی عالم کا ازلی ہونا لازم آئے گا جو محال ہے تو آپ دیکھئے اس استدلال میں اشعریہ نے یہ تسلیم کیا کہ مکون کے وجود کا تکوین کے ساتھ تعلق ہوگا۔ اس کے ساتھ دوسرا مقدمہ یہ ملائے کہ جس کے وجود کا غیر سے تعلق ہو وہ حادث ہے اس سے معلوم ہوا کہ مکون حادث ہے اگرچہ تکوین ازلی اور قدیم ہے۔ شارح صاحب مواقف کے اس رد پر یہ اشکال وارد کرتے ہیں کہ صاحب مواقف نے حادث کا جو معنی بیان کیا ہے وہ فلاسفہ کے قول کے مطابق حادث بالذات کہلاتا ہے متکلیف کے یہاں حادث کا یہ معنی معتبر نہیں۔ ان کے یہاں تو حدوث سے حدوث زمانی ہی مراد ہوتا ہے اور حادث کے معنی اس چیز کے ہیں جو مسبوق بالعدم ہو۔ یعنی پہلے معدوم تھی پھر موجود ہوئی، اور کسی چیز کے وجود کا غیر سے متعلق ہونا اس معنی میں حادث ہونے کو مستلزم نہیں کہ پہلے معدوم رہی ہو پھر موجود ہوئی ہو، جیسا کہ بعض ممکنات مثلاً ہیولی کے بارے میں فلاسفہ کا مذہب ہے کہ اس کا وجود واجب تعلق سے متعلق ہے اس سے بالایجاب یعنی اس کے ارادہ و اختیار کے بغیر صادر ہے اور اس اعتبار سے وہ حادث بالذات ہے۔ مگر اس کے دائمی اور ازلی ہونے کے سبب سے یہ بھی ازلی اور قدیم بالزمان ہے۔

نعم اذا ثبتنا صدور العالم عن الصانع بالاختيار دون الایجاب بدلیل لا يتوقف على حدوث العالم كان القول بتعلق وجوده بتكوين الله تعالى قولاً متحداً

ترجمہ ہاں! جب ہم صانع سے اختیاری طور پر نہ کہ ایجاب کے طور پر عالم کا صدور ایسی دلیل سے ثابت کریں جو حدوث عالم پر موقوف نہ ہو تو اللہ تعالیٰ کی تکوین کے ساتھ اس کے وجود کے تعلق کا قائل ہونا اس کے حدوث کا قائل ہونے کو مستلزم ہوگا۔

تشریح یہ صاحب کفایہ کے کلام کی توجیہ ہے اور ایک ضمیمہ کے ساتھ اس کی صحت کا اعتراف ہے۔ اس توجیہ کا حاصل یہ ہے کہ اگر مکون یعنی عالم کا صانع مختار کا معلول اور مصنوع ہونا ایسی دلیل سے ثابت کریں جو حدوث عالم پر موقوف نہ ہو تو ایسی صورت میں مکون کا تکوین کے ساتھ تعلق یقیناً مکون کے حادث بمعنی مسبوق بالعدم ہونے کو مستلزم ہوگا اس وجہ سے نہیں کہ اس کا وجود غیر سے متعلق ہے بلکہ اس وجہ سے کہ وہ فاعل مختار کا معلول اور مصنوع ہے اور فاعل مختار کا معلول حادث بمعنی مسبوق بالعدم ہوتا ہے۔

اس لئے کہ فاعل اس مصنوع کے ایجاد اور اس کی تکوین کا ارادہ یا تو اس کے وجود کی حالت میں کرے گا۔ یا اس کے عدم کی حالت میں۔ پہلی صورت تو تحصیلِ حاصل کو مستلزم ہونے کی وجہ سے محال ہے۔ لامحالہ مصنوع کے ایجاد کا ارادہ اس کے عدم کی حالت میں ہوگا۔ اور جو چیز عدم آشتا ہو وہ حادث بالزمان بمعنی مسبوق بالعدم ہے۔ یہ بات کہ صانع کا مختار ہونا ایسی دلیل سے ثابت کرنا چاہیے جو حدوثِ عالم پر موقوف نہ ہو تو اس کی وجہ یہ ہے کہ عالم کا حادث ہونا صانع کے مختار ہونے سے ثابت کیا جاتا ہے بایں طور کہ کہا جاتا ہے کہ اگر عالم قدیم ہوتا تو اس کا صانع مختار نہ ہوتا۔ مگر اس کا صانع مختار ہے۔ معلوم ہوا کہ عالم قدیم نہیں بلکہ حادث ہے پس اگر صانع کا مختار ہونا ایسی دلیل سے ثابت کیا جائے جو حدوثِ عالم پر موقوف ہو۔ تو دور لازم آئے گا۔

ومن حثہنا یقال ان التخصیص علی کل جزء من اجزاء العالم اشارۃ الی الذی علی من زعمہ قدیم بعض الا جزاء کالہیولانی والا فہم انما یقولون بقدمہا بمعنی عام المسبوقۃ بالعدم لا بمعنی عدم تکوینہ بالغیر۔

ترجمہ اور اسی وجہ سے کہا جاتا ہے کہ مصنف کا عالم کے ہر جزئی کی صراحت کرنا ان لوگوں کی تردید کی طرف اشارہ ہے جو بعض اجزاء مثلاً ہیولی کے قدیم ہونے کے قائل ہیں۔ ورنہ وہ ان کے قدیم بمعنی مسبوق بالعدم نہ ہونے کے قائل ہیں نہ کہ مکون بالغیر نہ ہونے کے معنی میں۔

تشریح یہ نظر مذکور کا بقیہ حصہ ہے درمیان میں شارح کا قول نعم اذا ثبتنا الخ جملہ مترضہ تھا۔ شارح نے اوپر بیان فرمایا تھا کہ ممکنین کے نزدیک حادث اس کو کہتے ہیں جو مسبوق بالعدم ہو اب اسی معنی کی تائید پیش کرتے ہیں کہ اسی وجہ سے کہ حادث کا معنی ممکنین کے نزدیک مسبوق بالعدم ہے بعض لوگوں نے کہا کہ مصنف کا عالم کے ہر جزئی کی طرف اشارہ کرنا اور ہر جزئی کی طرف تکوین بمعنی اخراج معدوم الی الوجود کی اضافت کرنا ان فلاسفہ کی تردید کی طرف اشارہ ہے جو بعض اجزاء مثلاً ہیولی کے قدیم ہونے کے قائل ہیں ورنہ اگر قدیم کے معنی مکون بالغیر نہ ہونے اور حادث کے معنی مکون بالغیر ہونے یعنی اپنے وجود میں غیر کا محتاج ہونے کے ہوں۔ تو فلاسفہ کی تردید نہ ہوگی۔ کیونکہ وہ ہیولی وغیرہ کے قدیم بمعنی مسبوق بالعدم نہ ہونے کے قائل ہیں۔ قدیم بمعنی مکون بالغیر نہ ہونے کے قائل نہیں ہیں۔ بلکہ عالم کو مکون بالغیر بمعنی اپنے وجود میں غیر یعنی اللہ تعالیٰ کا محتاج تو وہ بھی مانتے ہیں۔

والحاصل اننا لا نسلم انه لا یتصور التکوین بدون وجود المکون، وان وزانہ معہ وزان المضروب مع المضروب، فان المضروب صفۃ اضافیۃ لا یتصور بدون المضافین اعنی المضارب والمضروب، والتکوین صفۃ حقیقیۃ ہی مبداء الاضافۃ الی الی الخراج

المعدوم من العدم الى الوجود لا عينها حتى لو كانت عينها على ما وقع في عبارة المشائخ
كان القول بتحقيقه بدون المكون مكابرةً وانكاراً للضرورة فلا يندفع بما يقال
من ان الضرر عرض مستحيل البقاء فلا بد لتعلقه بالمفعول ووصول الاله اليه من وجود
المفعول معه اذ لو تاخر لا لعدم هو، بخلاف فعل الباري تعالى فانه ازل واجب الوجود
يبقى الى وقت وجود المفعول۔

ترجمہ اور حاصل یہ ہے کہ ہم نہیں تسلیم کرتے کہ تکوین کا بغیر مکون کے وجود کے تصور نہیں کیا جاسکتا اور
یہ کہ تکوین کی حیثیت مکون کے ساتھ وہی ہے جو ضرب کی مضروب کے ساتھ حیثیت ہے اس
لئے کہ ضرب ایک اعتباری اور اضافی صفت ہے دونوں امراضانی یعنی ضارب اور مضروب کے بغیر اس کا تصور
نہیں کیا جاسکتا اور تکوین ایک حقیقی صفت ہے جو اس اضافت کا مبدء ہے جو اخراج معدوم الى الوجود کا نام
ہے۔ بعینہ اضافت نہیں ہے یہاں تک کہ اگر عین اضافت ہوتی جیسا کہ مشائخ کی عبارت میں واقع ہے تو بغیر
مکون کے اس کے پائے جانے کا قول تکبر ہوگا اور بدیہی کا انکار ہوگا پس (اشعر یہ کا استدلال) نہیں
دفع ہوگا اس جواب سے جو یوں بیان کیا جاتا ہے کہ ضرب ایک عرض ہے جس کا بقاء محال ہے تو مفعول کے
ساتھ اس کے متعلق ہونے اور مفعول تک آلم پہنچنے کے لئے اس کے ساتھ مفعول کا وجود ضروری ہے اس
لئے کہ اگر وہ (مفعول) مؤخر ہوگا۔ تو وہ (ضرب) معدوم ہوگا۔ برخلاف فعل باری کے کہ وہ ازلی واجب الوجود
ہے۔ مفعول کے پائے جانے کے وقت تک باقی رہتا ہے۔

تشریح مصنف نے اپنے قول وهو تکوینہ للعالم الخ سے تکوین کے حادث ہونے پر اشعر یہ کے استدلال
کے جس جواب کی طرف اشارہ کیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ تکوین کو مکون
کے ساتھ وہی نسبت حاصل ہے جو ضرب کو مضروب کے ساتھ ہے یہاں تک کہ جس طرح ضرب کا تحقق بغیر
مضروب کے نہیں ہوتا۔ اسی طرح سے تکوین کے وجود کا بغیر مکون کے تصور نہیں کیا جاسکتا لہذا اگر تکوین ازلی
ہوگی تو مکون یعنی عالم کا ازلی ہونا لازم آئے گا اور تسلیم نہ کر سکی وجہ یہ کہ تکوین اور ضرب میں واضح فرق ہے اور وہ یہ کہ ضرب ایک
امضانی اور اعتباری صفت ہے جو بغیر ضارب اور مضروب کے تصور نہیں۔ برخلاف تکوین کے کہ حقیقی صفت ہے جو محض اضافی یعنی اخراج
المعدوم من العدم الى الوجود کا مبدء اور علت ہے۔ بعینہ امراضانی یعنی اخراج معدوم من العدم الى الوجود
نہیں ہے۔ جیسا کہ بعض مشائخ اشاعرہ کے کلام میں بر سبیل تسامح اس امراضانی کو تکوین کہہ دیا گیا۔ ہاں اگر
تکوین بعینہ اس امراضانی یعنی اخراج معدوم کا نام ہوتا، تو اس صورت میں واقعی بغیر مکون کے تکوین کے
پائے جانے کا قول ہٹ دھرمی اور ایک بدیہی چیز کا انکار ہوتا۔

قولہ: فلا یندفع الخ۔ جب بعض مشائخ نے تکوین کی تفسیر اخراج معدوم الی الوجود سے کی تو صاحب عمدہ امام صابونی نے مشائخ کی اس تفسیر کو ظاہر پر محمول کرتے ہوئے تکوین کو بعینہ امر امتناعی یعنی اخراج معدوم سمجھا اور اشعریہ کے استدلال کا جواب ضرب اور تکوین کے درمیان بایں طور فرق بیان کر کے دیا کہ ضرب چونکہ نہ بانی رہنے والے اعراض میں سے ہے۔ اس لئے اس کے تحقق کے وقت مفعول یعنی مضروب کا وجود ضروری ہے برخلاف تکوین کے کہ وہ واجب البقاء ہے۔ اس لئے وہ ازل سے لے کر ازل کے بعد مکون کے وجود کے وقت تک باقی رہے گی۔ شارح رحمۃ اللہ علیہ ان کے اس جواب کو رد کر رہے ہیں کہ اس سے اشعریہ کا استدلال دفع نہیں ہوگا کیونکہ اشعریہ تکوین کو عین اضافت نہیں مانتے۔

قولہ: بخلاف فعل البلی الخ فعل باری سے صفت تکوین مراد ہے۔ چونکہ شارح اشعری میں اور اشعریہ کے نزدیک تکوین صفات افعال میں سے ہے۔ اس لئے تکوین کو منتظر فعل سے تعبیر کیا۔

وهو غیر المکون عندئذ لان الفعل یغایر المفعول بالضرورة کالضرب مع المضروب والاکل مع الماکول، ولانہ لو کان نفس المکون لزم ان یکون المکون مکوناً مخلقاً بنفسه ضرورة انه مکون بالتکوین الذی هو عینہ، فیکون قد ینما مستغنیاً عن الصانع، وهو محال، وان لا یکون للخالق تعلق بالعالم سوئی انه اقدم منه قادر علیما یصح غیر صنع وتأثیر فیہ ضرورة تکونه بنفسه، وهذا لا یوجب کونه خالقاً للعالم مخلوقاً، فلا یصح القول بانہ خالق للعالم وصانع، هذا خلف، وان لا یکون الله تعالى مکوناً لاشیاء ضرورة انه لا معنی للمکون الا من قام به التکوین، والتکوین اذا کان عین المکون لا یکون قائماً بذات الله تعالى، وان یصح القول بان خالق سواد هذا الحجر اسود، وهذا الحجر خالق للسواد اذ لا معنی للخالق والا سواد الا من قام به الخلق والسواد وهما واحد فمحلها واحد

ترجمہ اور وہ (تکوین) ہم ما ترید یہ کے نزدیک مکون کا غیر ہے اس لئے کہ فعل اپنے مفعول کا یقینی طور پر غیر ہوتا ہے۔ جیسے ضرب مضروب کے ساتھ اور اکل ماکول کے ساتھ (مغایرت رکھتا ہے)، اور اس لئے کہ اگر تکوین عین مکون ہو تو لازم آئے گا کہ مکون از خود مکون اور مخلوق ہو اس بات کے یقینی ہونے کی وجہ سے کہ وہ اس تکوین کی وجہ سے مکون (اور موجود) ہوگا جو عین مکون ہے۔ پس وہ قدیم ہوگا۔ صانع سے مستغنی ہوگا۔ اور یہ محال ہے۔ اور (لازم آئے گا) کہ خالق کو عالم سے کوئی تعلق نہ ہو۔ سوائے اس کے کہ وہ عالم سے قدیم ہو اور اس پر قادر ہو بغیر اس کو بنائے اور اس میں تاثیر کئے ہوئے

اس کے نہ ممکن اور مخلوق ہو جانے کی وجہ سے، اور یہ چیز اس کے خالق ہونے اور عالم کے مخلوق ہونے کو ثابت نہیں کرتی۔ لہذا یہ کہنا صحیح نہ ہوگا کہ وہ عالم کا خالق اور اس کا صانع ہے۔ یہ خلاف مفروض ہے۔ اور لازم آئے گا، اللہ تعالیٰ اشیاء کا ممکن اور خالق نہ ہو۔ اس بات کے یقینی ہونے کی وجہ سے کہ ممکن سے وہی مرد ہے جس کے ساتھ تکوین قائم ہوا اور تکوین جب عین ممکن ہوگی تو اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم نہیں ہوگی۔ اور وہ لازم آئے گا کہ یہ کہنا صحیح ہو کہ اس پتھر کے سواد کا خالق اسود ہے اور یہ پتھر خالق سواد ہے اس سے کہ خالق اور اسود کا کوئی معنی نہیں ہوئے اس شخص کے جس کے ساتھ خلق اور سواد قائم ہو۔ اور دونوں ایک ہیں تو دونوں کا محل بھی ایک ہوگا۔

تشریح جب اشعر نے دیکھا کہ نصوص میں مخلوق پر خلق کا اطلاق ہوا ہے مثلاً "هَذَا خَلَقَ اللَّهُ" فاروقی ماذا خلق الذین من دونہ" اسی طرح "ان فی خلق السموات والارض"

اسی طرح عرف میں بھی کہا جاتا ہے "اجتمع خلق عظیم" ان سب میں خلق بمعنی مخلوق ہے۔ اس لئے اشعر نے کہا کہ خلق عین مخلوق ہے اور تکوین عین ممکن ہے۔ معنی ان کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ہم مائید یہ کے نزدیک تکوین اور ممکن میں مغایرت ہے۔ شارح نے مائید یہ کی طرف سے اس پر دو دلیلیں ذکر کی ہیں پہلی دلیل جس کا صغریٰ محذوف ہے یہ ہے کہ تکوین فعل ہے اور ہر فعل اپنے مفعول کا غیر ہوتا ہے۔ لہذا تکوین بھی اپنے مفعول یعنی ممکن کا غیر ہوگا۔ جس طرح ضرب مضروب کا اور اکل ماکول کا غیر ہے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر تکوین عین ممکن ہو تو (۱) لازم آئے گا کہ ممکن از خود مخلوق اور موجود ہو کیونکہ وہ ممکن اور موجود ہوگا اس تکوین کے سبب جو عین ممکن ہے تو خود اپنی ذات سے موجود ہوا اور جو بذات خود موجود ہوا اپنے وجود میں دوسرے کا محتاج نہ ہو وہ قدیم ہے۔ لہذا ممکن جو کہ عالم ہے قدیم ہو اور چونکہ قدیم صانع سے مستغنی ہو تم ہے لہذا ممکن صانع سے مستغنی بھی ہوگا۔ اور یہ محال ہے۔

(۲) یہ بھی لازم آئے گا کہ خالق کو عالم کے ساتھ اس کے مقابلہ میں زیادہ قدیم ہونے اور اس پر قادر ہونے کے علاوہ اور کوئی تعلق نہ ہو۔ کیونکہ تکوین کے عین ممکن ہونے کی صورت میں جب ممکن از خود موجود اور ممکن ہوگا۔ تو اس کے وجود میں خالق کا کوئی دخل نہیں ہوگا تو پھر خالق کو خالق کہنا صحیح نہ ہوگا۔ (۳) جب تکوین عین ممکن ہوگا تو ممکن کے حادث ہونے کی طرح تکوین بھی حادث ہوگی اور ذات باری کے ساتھ حوادث کا قیام محال ہے۔ لہذا تکوین بھی ذات باری کے ساتھ قائم نہ ہوگی۔ پھر باری تعالیٰ اشیاء کے ممکن اور خالق نہ ہوں گے۔ کیونکہ ممکن (بکسر الواو) وہی ہوگا جس کے ساتھ تکوین قائم ہو۔

(۴) تکوین کو عین ممکن ماننے سے یہ بھی لازم آئے گا کہ یہ کہنا صحیح ہو کہ اس پتھر کے سواد کا خالق اسود ہے۔

اس لئے کہ خلق تکوین ہے اور سواد مکون ہے۔ اور جب تکوین و مکون ایک ہوں گے تو خلق و سواد بھی ایک ہوں گے اور جب خلق و سواد ایک ہوں گے تو دونوں کا محل بھی ایک ہوگا چنانچہ پتھر کے سواد کا خالق وہ ہوگا جس کے ساتھ خلق قائم ہو اور جس کے ساتھ خلق قائم ہوگا اس کے ساتھ سواد بھی قائم ہوگا اور جس کے ساتھ سواد قائم ہو وہ اسود ہے۔ معلوم ہوا کہ اس پتھر کے سواد کا خالق اسود ہے۔ اسی طرح خالق سواد وہ ہوگا جس کے ساتھ خلق قائم ہو اور خلق اس کے ساتھ قائم ہوگا جس کے ساتھ سواد قائم ہو اور سواد نیز پتھر کے ساتھ قائم ہے۔ معلوم ہوا کہ خالق سواد ہذا الحجر ہے۔

وَهَذَا أَكْلَهُ تَنْبِيْهُ عَلَى كَوْنِ الْحَكْمِ بِتَغَايِرِ الْفِعْلِ وَالْمَفْعُولِ ضَرُورِيًّا لَكِنْدَ يَنْبَغِي لِلْعَاقِلِ أَنْ يَتَأَمَّلَ فِي أَمْثَالِ هَذِهِ الْمُبَاحَثِ وَلَا يَنْسَبِ إِلَى الرَّاسِخِينَ مِنْ عُلَمَاءِ الْأَصُولِ مَا تَكُونُ اسْتِحَالَتُهُ بِدِيْمِيَّةٍ ظَاهِرَةً عَلَى مَنْ لَمْ يَدْرِ تَمَيِّزَ، بَلْ يَطْلُبُ نَكْلًا مِمَّنْ يَحْمِلُهَا بِصَحْحٍ مَحَلًّا لِنِزَاعِ الْعُلَمَاءِ وَخِلَافِ الْعُقَلَاءِ، فَإِنْ مَنْ قَالَ التَّكْوِينَ عَيْنَ الْمَكُونِ أَرَادَ أَنَّ الْفَاعِلَ إِذَا فَعَلَ شَيْئًا، فَلَيْسَ هَهُنَا إِلَّا الْفَاعِلُ وَالْمَفْعُولُ، وَأَمَّا الْمَعْنَى الَّتِي يُعْتَبَرُ عِنْدَ بِلَا تَكْوِينَ وَالْإِيجَادِ وَتَحْزُذِ الْكَلِمَةِ، فَهِيَ أَمْرٌ عَابِتٌ يَحْصُلُ فِي الْعَقْلِ مِنْ نِسْبَةِ الْفَاعِلِ إِلَى الْمَفْعُولِ، وَلَيْسَ أَمْرًا مُحَقَّقًا مَخَارِجَ الْمَفْعُولِ فِي الْخَارِجِ، وَلَمْ يَرِدْ أَنَّ مَفْهُومَ التَّكْوِينَ هُوَ بَعِيْنُهُ مَفْهُومَ الْمَكُونِ، لِتَنَازُلِ الْمَحَالِّاتِ، وَهَذَا أَلَا يُقَالُ أَنَّ الْوُجُودَ عَيْنَ الْمَاهِيَةِ فِي الْخَارِجِ بِمَعْنَى أَنْ لَيْسَ فِي الْخَارِجِ لِلْمَاهِيَةِ تَحَقُّقٌ، وَلِإِعْاضِهَا الْمُسْتَعْنَى بِالْوُجُودِ تَحَقُّقٌ آخَرَ حَتَّى يَجْتَمِعَ اجْتِمَاعُ الْقَابِلِ وَالْمَقْبُولِ كَالْجِسْمِ وَالسَّوَادِ بِلَا الْمَاهِيَةِ إِذَا كَانَتْ، فَكُونُهَا هُوَ وَجُودُهَا لَكِنَّهُمَا تَغَايِرَانِ فِي الْعَقْلِ، بِمَعْنَى أَنَّ لِلْعَقْلِ أَنْ يَلْحَظَ الْمَاهِيَةَ دُونَ الْوُجُودِ وَبِالْعَكْسِ فَلَا يَتِمُّ الْبَطَالُ هَذَا الرَّأْيِ إِلَّا بِأَثْبَاتِ أَنْ تَكُونُ الْأَشْيَاءُ وَصُدُّوْهَا عَنِ الْبُكَرِ لِقَائِهِ يَتَوَقَّفُ عَلَى صِفَةِ حَقِيقِيَّةٍ قَائِمَةٍ بِالذَّاتِ مَخَايِرَةً لِلْقُدْرَةِ وَالْإِرَادَةِ

ترجمہ اور یہ سب فعل اور مفعول کے باہم متغایر ہونے کے حکم کے ضروری ہونے پر تنبیہ ہے۔ لیکن عاقل کے لئے مناسب یہ ہے کہ ان جیسے مباحث میں غور کر لے اور راسخ علماء اصول کی طرف ایسی بات منسوب نہ کرے جس کا محال ہونا بدیہی ہو، اور ہر اس شخص پر عیاں ہو جس کو معمولی سوچ بوجھ بھی حاصل ہے بلکہ اسے چاہیے کہ اس کے کلام کا ایسا صحیح معنی تلاش کرے جو علماء کے نزاع اور عقلاء کے اختلاف کا محل بن سکے۔ اس لئے کہ جس نے یہ کہا کہ تکوین عین مکون ہے۔ اس کی مراد یہ تھی کہ فاعل جب کوئی فعل کرتا ہے تو وہاں فاعل اور مفعول کے علاوہ کچھ بھی (خارج میں) نہیں ہوتا، رہا وہ معنی

جس کو تکوین اور ایجاد وغیرہ سے تعبیر کیا جاتا ہے تو وہ ایک اعتباری چیز ہے۔ جو مفعول کی طرف فاعل کی نسبت عقل میں حاصل ہوتی ہے۔ ایسا امر نہیں جو مفعول کا مخیر ہو خارج میں حقیقت موجود ہو۔ ان کا یہ مطلب نہیں ہے کہ تکوین کا مفہوم اجنبی وہی ہے جو ممکن کا مفہوم ہے۔ جس کے نتیجہ میں (مذکورہ) محالات لازم ہیں اور یہ ایسے ہے جیسے کہا جاتا ہے کہ وجود خارج میں عین ماہیت ہے یعنی ایسا نہیں ہے کہ خارج میں ماہیت کا ایک تحقق ہو اور اس کو عارض ہونے والی چیز جس کا وجود نام ہے دوسرا تحقق ہو۔ یہاں تک کہ دونوں اس طرح ایک ساتھ موجود ہوں۔ جس طرح سے قابل اور مقبول مثلاً جسم اور سواد ایک ساتھ موجود ہوتے ہیں بلکہ ماہیت کا جب بھی کون ہو گا تو اس کا کون ہی اس کا وجود ہے۔ البتہ دونوں ذہن میں بایں معنی متغایہ ہیں کہ ذہن کے لئے یہ ممکن ہے کہ ماہیت کا تصور کرے وجود کا تصور کرے اور اس کا برعکس بھی۔ لہذا اس رائے کا ابطال یہ ثابت کئے بغیر مکمل نہ ہو گا کہ اشیاء کا تکون اور باری تعالیٰ سے ان کا صدور ایک ایسی صفت پر موقوف ہے جو حقیقی ہے۔ ذات باری کے ساتھ قائم ہے قدرت اور ارادہ کے علاوہ ہے۔

تشریح قولہ: وهذا تنبیہ الخ چونکہ فعل اور مفعول کے درمیان مغایرت بدیہی ہے اور بدیہی دلائل کے محتاج نہیں ہوتے اس لئے شارح فرماتے ہیں کہ فعل اور مفعول کے درمیان مغایرت کی مذکورہ بالا وجوہات از قسم دلائل نہیں ہیں بلکہ تنبیہات ہیں۔

قولہ: لکنہ ینبغی الخ۔ جب مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے جو کہ ماتریدی ہیں۔ یہ فرمایا کہ ہم ماتریدیہ کے نزدیک تکوین ممکن کا غیر ہے تو گویا انھوں نے اس مسئلے میں اشعریہ کو اپنا مخالف اور انھیں تکوین کے عین ممکن ہونے کا قائل ٹھہرایا۔ اس لئے شارح رحمۃ اللہ علیہ اولاً مصنف پر اعتراض کرتے ہیں اور پھر اشعریہ کے قول کی توجیہ پیش کرتے ہیں۔

اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ فعل اور مفعول اسی طرح تکوین اور ممکن کے درمیان مغایرت ہونا بدیہی ہے جس کا انکار معمولی سمجھ رکھنے والا آدمی بھی نہ کریگا چہ جائیکہ اشعریہ جیسے راسخ علماء اصول اس کا انکار کریں۔ لہذا مصنف کو اشعریہ کی طرف ایسی بات نہیں منسوب کرنی چاہیے جس کا محال ہونا بدیہی ہے۔ بلکہ اشعریہ کے قول کا ایسا معنی تلاش کر کے متعین کرنا چاہیے جس میں عقلا کے اختلاف کی گنجائش ہو۔ اور اگر ایسا ممکن نہ ہو تو اشعریہ کے حوالہ سے اس قول کے نقل کرنے والوں کی غلطی سمجھنا چاہیے۔

قولہ: فان مت قال الخ یہ اشعریہ کے تکوین کو عین ممکن کہنے کی توجیہ ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ تکوین کو عین ممکن کہنے سے اشعریہ کی یہ مراد ہرگز نہیں ہے کہ دونوں کا مفہوم ایک ہی جیسا کہ ماتریدیہ نے سمجھا بلکہ ان کی مراد یہ ہے کہ فاعل جب کوئی فعل واقع کرتا ہے۔ مثلاً ضارب کسی پر ضرب واقع کرتا ہے تو خارج

میں صرف ضارب اور مضروب موجود ہوتے ہیں۔ وہ معنی جس کو ضرب سے تعبیر کیا جاتا ہے خارج میں موجود نہیں ہوتا بلکہ وہ تو ضارب اور مضروب کے درمیان ایک نسبت ہے جو امر اعتباری ہے۔ اسی طرح تکوین بھی مکون (مکسر الواو) اور مکون (بفتح الواو) کے درمیان ایک نسبت ہے جو امر اعتباری ہے ذہن میں حاصل ہوتی ہے خارج میں مکون (بفتح الواو) سے علیحدہ اس کا وجود نہیں ہے اور یہ تکوین کے عین مکون ہونے کا یہ مطلب ایسا ہی ہے جیسے کہا جاتا ہے کہ خارج میں ماہیت کا وجود عین ماہیت ہے اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہوتا کہ ماہیت اور وجود ماہیت کا مفہوم لغوی ایک ہی ہے بلکہ اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ایسا نہیں ہے کہ خارج میں ماہیت کا ایک تحقق ہو اور وجود نام کی جو صفت ماہیت کو عارض ہوتی ہے اس کا دوسرا تحقق ہو اور دونوں خارج میں اس طرح ایک ساتھ موجود ہوں جس طرح قابل مثلاً جسم اور مقبول مثلاً سواد ایک ساتھ موجود ہوتے ہیں بلکہ شے کا جب بھی خارج میں کون اور حصول ہوگا تو اس کا یہ کون ہی اس کا وجود ہے۔ خارج میں ماہیت اور اس کے وجود کے درمیان مغایرت نہیں ہے۔ ہاں ذہن میں دونوں باہم متغایر ہو سکتے ہیں۔ کیونکہ ماہیت ماہیہ الشیء ہو تو کو کہتے ہیں۔ اور وجود شے کے خارج میں کون اور حصول کو کہتے ہیں۔ تو ایسا ہو سکتا ہے کہ ذہن دونوں میں سے ایک کا دوسرے کے بغیر تصور کر لے۔

قولہ: فلا یتیم البطلان لهذا الدرای الخ یعنی جب تکوین کے عین مکون ہونے سے اشعریہ کی مراد یہ ہے کہ خارج میں مکون کے علاوہ کوئی چیز موجود نہیں جس کو تکوین کا مصداق قرار دیا جائے بلکہ وہ امر اعتباری ہے تو اوپر ذکر کردہ ماتریدیہ کے دلائل سے یہ مذہب اس وقت تک باطل نہیں ہو سکتا۔ جب تک کہ باری تعالیٰ سے اشیا کا صدقہ و رایی صفت پر موقوف ہونا ثابت نہ کیا جائے، جو حقیقی ہو۔ ذات باری کے ساتھ قائم ہو قدرت و ارادہ کے علاوہ ہو کیونکہ مذکورہ دلائل کو مفہوم کے اعتبار سے تکوین اور مکون کے درمیان مغایرت ثابت کرتے ہیں اور اشعریہ اس کا انکار نہیں کرتے۔ بلکہ وہ تو وجود خارجی کے اعتبار سے مغایرت کا انکار کرتے ہیں۔ ہاں جب تکوین کا حقیقی صفت ہونا ثابت ہو جائے گا تو وہ یقینی طور پر ذات باری کے ساتھ قائم ہوگی اور ذات باری کے ساتھ حوادث کا قیام محال ہونے کی وجہ سے ازلی بھی ہوگی۔ جب کہ مکون (عالم) ازلی نہیں ہے۔ تو تکوین وجود خارجی میں بھی مکون کا غیر ہوگا۔

شارح کی مذکورہ توجیہ پر ماتریدیہ اعتراض کرتے ہیں کہ اگر تکوین اس بناء پر امر اعتباری ہے کہ وہ خارج میں موجود نہیں بلکہ وہ مکون اور مکون کے درمیان ایک نسبت ہے تو علم کو بھی امر اعتباری ہونا چاہیے کیونکہ خارج میں عالم اور معلوم کے علاوہ کوئی چیز موجود نہیں جس کو علم کا مصداق قرار دیا جائے بلکہ وہ تو عالم اور معلوم کے درمیان ایک نسبت ہے جو امر اعتباری ہے۔ حالانکہ علم کا اعتباری صفت ہونا

دونوں فرق کے نزدیک باطل ہے تو اسی طرح تکوین کا بھی اضافی اور اعتباری ہونا باطل ہے۔

والتحقیق ان تعلق القدرة علی وفق الارادة بوجود المقدور ووقت وجوده اذ النسب الخ القدرة لیسعی ایجاباً باله، واذ النسب الی القادر لیسعی الخلق والتکوین ونحو ذلک فحقیقته کون الذات بحيث تعلق قدرت بوجود المقدور ووقتاً، ثم تتحقق بحسب خصوصیات المقدورات خصوصیات الافعال كالصویر والترزق والاحیاء والاماتة وغير ذلک الیصالاً یکاد یتساهی

ترجمہ اور تحقیق یہ ہے کہ ارادہ کے مطابق مقدور کے وجود کے ساتھ اس کے وجود کے وقت میں قدرت کا تعلق جب قدرت کی طرف منسوب ہو تو اس کو قدرت کا ایجاب کہا جاتا ہے اور جب قادر کی طرف منسوب ہو تو خلق اور تکوین وغیرہ کہا جاتا ہے۔ پس تکوین کی حقیقت ذات باری کا اس حیثیت سے ہونا ہے کہ اس کی قدرت کا تعلق مقدور کے وجود کے ساتھ اس کے وجود کے وقت میں ہو۔ پھر خاص خاص مقدورات کے اعتبار سے خاص خاص افعال جیسے تصویر، ترزق، احیاء، اماتہ وغیرہ اتنے افعال مستحق ہوتے ہیں جو ختم ہونے کے قریب نہیں۔

تشریح اس عبارت سے شارح رحمۃ اللہ علیہ اشعر یہ کہ اس مذہب کی طرف اپنا میلان ظاہر کر رہے ہیں کہ تکوین امر اعتباری ہے۔ حاصل تحقیق یہ ہے کہ علم الہی میں کسی ممکن کے وجود کا جو وقت متعین ہے اس وقت متعین میں ارادہ الہی کے مطابق ممکن کے وجود سے قدرت کا تعلق ہی خلق اور تکوین ہے۔ اور چونکہ تعلق امر اضافی اور اعتباری ہے لہذا تکوین بھی امر اعتباری ہے۔ پھر خاص خاص مقدورات اور ممکنات سے قدرت کا تعلق ہونے کے اعتبار سے اس کے الگ الگ نام ہیں۔ مثلاً اگر مقدور رزق ہے تو اس سے قدرت کا تعلق ترزق کہلاتا ہے اور اگر مقدور صورت ہے تو اس سے قدرت کا تعلق تصویر کہلاتا ہے اور اگر مقدور حیاء ہے تو اس سے قدرت کا تعلق احیاء کہلاتا ہے۔ وقس علی ذلک۔

واما کون کل من ذلک صفة حقیقیة ازلیة، فمما لقرء به بعض علماء ما وراء النهر، وفیه تکثیر للقدماء عهداً اذ ان لم یکن متغایرةً والا قرب ما ذهب الیه المحققون منهم وهوان مرجع الکل الی التکوین، فانه ان تعلق بالحیوة لیسعی احیاء وبالاماتة وبالصورة تصویرًا وبالرزق ترزیقاً الی غیر ذلک، فان کل تکوین، وانما الخصو بخصوصیة التعلقات۔

ترجمہ اور رہا ان میں سے ہر ایک کا حقیقی ازلی صفت ہونا تو ان باتوں میں سے ہے جن میں بعض

علماء ما وراء النہر منفرد ہیں اور اس میں بہت زیادہ قدماء کی تکثیر ہے۔ اور اقرب الی الصواب ان میں سے محققین کا مذہب ہے اور وہ یہ کہ سب کا حاصل تکوین ہے۔ اس لئے کہ اگر تکوین کا حیات سے تعلق ہو تو اسے احیاء کہا جاتا ہے اور موت سے تعلق ہو تو اسے اماتت کہا جاتا ہے اور رزق سے تعلق ہو تو رزق کہا جاتا ہے۔ تو سبھی تکوین ہیں اور ناموں کی خصوصیت تعلقات کی خصوصیت کے اعتبار سے ہے۔

تشریح عبارت مذکورہ کا حاصل یہ ہے کہ ماترید یہ میں سے بعض حضرات افعال مذکورہ یعنی احیاء، اماتت، تصویر اور رزق وغیرہ میں سے ہر ایک کو حقیقی اور ازلی صفت مانتے ہیں اور اس میں قدماء کی بہت زیادہ تکثیر لازم آتی ہے جو پسندیدہ نہیں ان بعض کے مقابلہ میں محققین ماترید یہ کا مذہب زیادہ درست ہے کہ احیاء، اماتت، تصویر، رزق وغیرہ مستقل طور پر الگ الگ صفات نہیں ہیں بلکہ یہ سب تکوین ہی ہیں خاص خاص چیزوں سے تعلق کے اعتبار سے اس کے خاص خاص نام ہیں۔ مثلاً تکوین کا تعلق جب صورت کے ساتھ ہو تو وہی تکوین تصویر کہلاتی ہے اور جب تکوین و ایجاد کا تعلق رزق کے ساتھ ہو تو وہی تکوین رزق کہلاتی ہے و علیٰ ہذا القیاس۔

قولہ: "وان لم یکن متغایرة الخ" اس سے پہلے "لا ہو ولا غیرہ" کی شرح میں گزر چکا ہے کہ مطلق قدماء کا تکثر محال نہیں بلکہ قدماء متغایرہ کا تکثر محال ہے۔ یہاں شارح فرماتے ہیں کہ یہ افعال مذکورہ اگر متغایر نہیں ہیں۔ پھر بھی قدماء کی تکثیر غیر مستحسن ہے۔

والارادة صفته الله تعالى ازلية، قائمة بذاته، كذا لا تأکیداً وتحقیقاً لا ثبات صفة قدیمہ لله تعالى لتقتضی تخصیص المکوونات بوجہ دون وجه دون وقت دون وقت لا لما زعمت الفلاسفة من انه تعالى موجب بالذات لا فاعل بالارادة والاختیار والتجاریت من انه مرید بذاته لا بصفته وبعض المعتزلة من انه مرید ببلل دة حادثہ لا فی محل والکرامیة من ان ارادته حادثہ فی ذاته۔

ترجمہ اور ارادہ اللہ تعالیٰ کی ازلی صفت جو اس کی ذات کے ساتھ قائم ہے اس بات کو تاکید کے لئے اور اللہ تعالیٰ کے لئے ایک ایسی قدیم صفت ثابت کرنے کے لئے مکرر ذکر کیا جو مکوونات کو معین وقت میں معین صفت کے ساتھ خاص کرنے کا مقتضی ہے۔ ایسا نہیں جیسا کہ فلاسفہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ موجب بالذات ہیں۔ فاعل بالارادہ والاختیار نہیں ہیں اور ایسا بھی نہیں جیسا کہ بخاریہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ بالذات مرید ہیں اپنی کسی صفت کے ساتھ (متصف ہونے کی وجہ سے) نہیں اور ایسا بھی نہیں جیسا کہ بعض معتزلہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ایسے ارادہ کی وجہ سے مرید ہیں جو حادث ہے کسی محل میں نہیں۔

اور ایسا بھی نہیں جیسا بعض کرامیہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا ارادہ خود اس کی ذات میں حادث ہے

تشریح ارادہ کا اللہ تعالیٰ کی صفت ہونا اگرچہ باسبق میں اس کو صفات حقیقیہ ازلیہ کے شمار میں ذکر کرنے سے معلوم ہو چکا ہے۔ مگر تاکید اور تحقیق کی غرض سے مصنف نے اس کو مکرر ذکر کیا۔ صفت ارادہ کے وجود پر دلیل یہ ہے کہ قدرت کا تعلق مکونات اور مخلوقات کی تمام صفات اور کیفیات کے ساتھ اسی طرح ان کے وجود کے تمام اوقات کے ساتھ یکساں ہے۔ مثلاً اللہ تعالیٰ شانہ جس طرح زید کو خوب صورت لڑکا دینے پر قادر ہے۔ اسی طرح بد صورت لڑکا دینے پر بھی قادر ہے۔ ہے اور جس طرح دن میں پیدا کرنے پر قادر ہے رات میں پیدا کرنے پر بھی قادر ہے۔ اب اگر زید کے یہاں خوب صورت لڑکا دن میں پیدا ہوا تو سوال ہوگا کہ جب اللہ تعالیٰ بد صورت لڑکا پیدا کرنے پر بھی قادر تھا اور رات میں پیدا کرنے پر بھی قادر تھا تو خوب صورت ہی کیوں پیدا کیا اور دن ہی میں کیوں پیدا کیا۔ یعنی وہ کون سی چیز ہے جس نے لڑکے کے خوب صورت ہونے کو بد صورت ہونے پر اور دن میں پیدا ہونے کو رات میں پیدا ہونے پر ترجیح دی، ایک عام آدمی بھی ان دونوں کے جواب میں کہے گا۔ اللہ کی مرضی، یعنی قدرت کا تعلق اگرچہ لڑکے کی خوب صورتی اور بد صورتی دونوں کے ساتھ اسی طرح دن یا رات میں پیدا ہونے کے ساتھ یکساں تھا مگر ارادہ الہی نے خوب صورت ہونے کو بد صورت ہونے پر اور دن میں پیدا ہونے کو رات میں پیدا ہونے پر ترجیح دی۔

معلوم ہوا کہ ارادہ ایسی صفت ہے جو بعض مکونات کے ایک صفت مثلاً حسن صورت کے ساتھ اور بعض مکونات کے دوسری صفت مثلاً قبح صورت کے ساتھ اور بعض مکونات کے ایک وقت مثلاً دن میں موجود کئے جانے کے ساتھ اور بعض مکونات کے دوسرے وقت مثلاً رات میں موجود کئے جانے کے ساتھ تخصیص اور ترجیح کا مقتضی ہے اور جب اللہ تعالیٰ کے لئے صفت ارادہ ثابت ہے تو ان فلاسفہ کی تردید ہو گئی۔ جو اللہ تعالیٰ کے لئے صفت ارادہ کے ثبوت کا انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ فاعل موجب بالذات ہیں یعنی اس کی ذات خود اس سے فعل کے صدور کا مقتضی ہے۔ صدور فعل میں اس کے ارادہ و اختیار کو کوئی دخل نہیں ہے۔ جس طرح آگ سے حرارت کا صدور بالاجاب ہوتا ہے۔ ارادہ و اختیار سے نہیں۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ کے لئے صفت ارادہ ثابت ہو تو دو حال سے خالی نہیں یا تو حادث ہوگی یا قدیم ہوگی۔ اور دونوں صورتیں باطل ہیں۔ اول اس لئے باطل ہے کہ اللہ کے ساتھ حادث کا قائم ہونا لازم آئے گا۔ جو کہ محال ہے اور ثانی اس لئے باطل ہے کہ کسی چیز کے ایجاد کا ارادہ اس چیز کو موجود کرنے کے بعد باقی نہیں رہے گا تو قدیم کا زوال لازم آئے گا جو محال ہے۔ جواب یہ ہے کہ ارادہ قدیم ہے اور شئی کو موجود کرنے کے

بعد ارادہ جو کہ قدیم ہے زائل نہیں ہوگا بلکہ اس شئی کے وجود کے ساتھ ارادہ کا تعلق زائل ہوگا۔ اور تعلق حادث ہے۔ لہذا قدیم کا زائل ہونا لازم نہیں آئے گا۔

۱۸۱ نیز جب ارادہ اللہ تعالیٰ کی صفت ہے اور شئی کی صفت عین شئی نہیں ہوتی ہے تو بخاریہ کی بھی تردید ہوگئی جو اللہ تعالیٰ کو مرید بڑا نہ کہتے ہیں جس کا مطلب یہ ہے کہ ارادہ عین ذات واجب ہے۔ اسی طرح ارادہ کو ذات باری کے ساتھ قائم ماننے سے بعض معتزلہ مثلاً ابو علی جبائی اور عبد الجبار معتزلی کی تردید ہوگئی جو یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ مرید ہیں ایسے ارادہ کی وجہ سے جو حادث ہے کسی محل اور موصوف کے ساتھ قائم نہیں۔ نیز ارادہ کو ازلی کہنے سے کرامیہ کی تردید ہوگئی جو ارادہ کو حادث کہتے ہیں کیونکہ ان کے نزدیک ذات باری کے ساتھ حوادث کا قیام جائز ہے۔

قولہ: النجارية الخ محمد بن حسین بخاری کی طرف منسوب ہے بعض لوگوں نے کہا کہ یہ معتزلہ ہی کی ایک جماعت ہے اور بعض نے کہا کہ معتزلہ کے علاوہ مستقل ایک جماعت ہے والدلیل علیٰ ما ذکرنا الآیات الناطقة بآبائنا صفة الإرادة والمشیة لله تعالیٰ مع القطع ببلزوم قیام صفة الشئ بہ وامتناع قیام المحوادث بذاتہ تعالیٰ، وایضا نظام العالم ووجودہ علیٰ الوجود الا فوق الاصلح دلیل علیٰ کون ما لخصہ قادرًا مختارًا وکذا حدوثہ اذ لو کان صالغہ موجبا بالذات لزم تقدمه ضرورة امتناع تخلف المعلول عن علتہ الموجبة۔

ترجمہ

اور دلیل اس بات پر جو ہم نے ذکر کی کہ ارادہ اللہ کی صفت ہے اس کی ذات کے ساتھ قائم ہے، شئی کی صفت کا اس کے ساتھ قیام لازم ہونے کا اور ذات باری کے ساتھ حوادث کا قیام محال ہونے کا یقین کرنے کے ساتھ وہ آیات ہیں جو اللہ تعالیٰ کے لئے صفت ارادہ اور مشیت کے اثبات کا اعلان کرنے والی ہیں۔ اور نیز عالم کا نظام اور مناسب اور بہتر ڈھنگ پر اس کا وجود اس کے صانع کے قادر مختار ہونے پر دلیل ہے۔ اور اسی طرح سے اس کا حدوث بھی اس لئے کہ اگر اس کا صانع موجب بالذات ہوتا تو اس کا قدیم ہونا لازم ہوتا۔ کیونکہ معلول کے اپنی علت موجبہ سے تخلف کا متنع ہونا یقینی ہے۔

تشریح

۱۸۲

ارادہ کے ازلی صفت ہونے اور ذات باری کے ساتھ قائم ہونے پر دلیل ایک تو وہ آیات ہیں جن میں اللہ تعالیٰ کی طرف ارادہ اور مشیت کی اسناد موجود ہے جس سے ارادہ اور مشیت کا اللہ تعالیٰ کی صفت ہونا معلوم ہوتا ہے۔ مثلاً ”فَعَالٌ لِّمَا يُرِيدُ“ ”میرید بحکم الیسر“ اور ”یَخْلُقُ مَا يَشَاءُ“ وغیرہ۔

دوسری جانب یہ بات یقینی ہے کہ شئی کی صفت شئی کے ساتھ قائم ہوتی ہے۔ لہذا صفت ارادہ بھی ذات باری کے ساتھ قائم ہوگی اور یہ بات بھی یقینی ہے کہ ذات باری کے ساتھ حوادث کا قیام محال ہے اس لئے لامحالہ باری تعالیٰ کی صفت ارادہ قدیم اور ازلی ہوگی۔

باری تعالیٰ کے لئے صفت ارادہ کے ثبوت پر عالم کا نظام اور انوکھے طرز پر اس کا وجود بھی دلیل ہے اس لئے کہ بغیر ارادہ اور اختیار کے کوئی شخص ایک بھی انوکھا اور عجیب فعل صادر نہیں کر سکتا۔ چہ جائیکہ بے شمار افعال عجیبہ اس سے صادر ہوں۔

تیسری دلیل باری تعالیٰ کے لئے ارادہ و اختیار کے ثبوت پر عالم کا حادث ہونا ہے جس کی توضیح یہ ہے کہ جس سے کوئی فعل اس کے ارادہ اور اختیار سے صادر ہو اس کو فاعل بالارادۃ اور فاعل مختار کہتے ہیں اور فاعل مختار کا معلول حادث بالزمان ہوتا ہے اور جس سے فعل کا صدور اس کے ارادہ و اختیار کے بغیر ہو اس کو فاعل موجب اور فاعل بالایجاب اور علت موجبہ کہتے ہیں۔ جیسے آگ احراق کے لئے علت موجبہ ہے اور معلول کا اپنی علت موجبہ سے تخلف نہیں ہوتا۔ یعنی ایسا نہیں ہو سکتا کہ علت موجبہ موجود ہو اور اس کا معلول نہ ہرگز ہو بلکہ جب سے علت ہوگی اسی وقت سے معلول کا وجود ہوگا۔ پس اگر اللہ تعالیٰ فاعل مختار نہ ہوں بلکہ فاعل بالایجاب اور علت موجبہ ہو تو چونکہ علت موجبہ سے معلول کا تخلف نہیں ہوتا لہذا احب سے اللہ تعالیٰ ہوں گے اسی وقت سے اس کا معلول یعنی عالم بھی ہوگا۔ اور اللہ تعالیٰ ازل سے ہیں۔ لہذا معلول یعنی عالم کا بھی ازلی اور قدیم ہونا لازم آئے گا۔ اور یہ باطل ہے۔

حصہ اول تمام شد

بیان الفوائد فی حل شرح العقائد

حصہ دوم

علم کلام میں علامہ تفتازانی کی شاہکار تالیف "شرح عقائد نسفی" کی ایسی اُردو شرح جس میں عبارت
حل کرنے کے ساتھ تمام مشکل بحثوں کو ممکن حد تک آسان کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔

تالیف
مولانا مجیب اللہ صاحب قاسمی
استاذ دارالعلوم دیوبند

مکتبہ رحمانیہ

اقرا سنٹر غزنی سٹریٹ اُردو بازار لاہور
فون: 042-7224228-7355743



پیش لفظ



نعمتہ و نصہ علی علی رسولہ الکریم ! علامہ سعد الدین تقی زائی کی مایہ ناز تالیف شرح عقائد نسفی کو اپنی خصوصیات اور درس نظامی میں شامل ہونے کے سبب بڑی اہمیت اور مقبولیت حاصل ہے، علم کلام میں اتنی شہرت اور مقبولیت کسی اور کتاب کو کم ہی ملی ہے۔

۱۴۰۲ھ میں جب مادر علمی دارالعلوم دیوبند میں، اس کتاب کی تدریس کی سعادت سے راقم الحروف بہرہ ور کیا گیا تو اس وقت کتاب کی دشواری کا اندازہ ہوا اور دل میں کتاب کی تشریح و تہیل کا داعیہ پیدا ہوا مگر اپنی علمی کم مائیگی اور تدریسی مصروفیت کے سبب کئی سال تک کام شروع نہ کر سکا اور جب شروع کیا تو خرابی صحت کے باعث تسلسل برقرار نہ رکھ سکا اور اس طرح کئی سال میں کتاب کی تشریح و تہیل کا کام مکمل ہوا۔

اس شرح میں حلق عبارت پر زیادہ زور دیا گیا ہے اور اس بات کی امکانی کوشش کی گئی ہے کہ بات صرف حلق عبارت تک محدود نہ رہی جائے اور دقیق علمی و فلسفیانہ مضامین کو آسان عبارت میں مرتب انداز میں سمیٹ دیا جائے تاکہ طلبہ کو فہم کتاب میں دشواری نہ ہو۔ بہر حال کتاب جیسی بھی ہے آپ کے سامنے ہے، اپنی بساط کے مطابق کتاب کو مفید سے مفید تر بنانے کی کوشش کی ہے، اس کوشش میں کس حد تک کامیابی ملی ہے اس کا فیصلہ قارئین ہی کر سکیں گے۔

بڑی ناپاسی ہوگی اگر میں اپنے ان کرم فرماؤں کا شکریہ ادا نہ کروں جن کے پیہم تقاضوں نے مجھے یہ اوراق سیاہ کرنے کی ہمت عطا کی، خصوصاً برادر محترم مولانا ریاست علی صاحب بخوری اور مولانا عبد الرحیم صاحب بستوی اساتذہ دارالعلوم دیوبند کا میں تسہل سے ممنون ہوں جن کے مشوروں سے مجھے بہت کچھ روشنی ملی اور ان حضرات نے رائے تحریر فرما کر کتاب کی قدر افزائی فرمائی۔

پڑھنے والوں سے درخواست ہے کہ راقم کو دعا خیر سے محروم نہ فرمائیں، دعا ہے کہ جو پروردگار اپنے فضل سے یتیمات کو حسنات میں تبدیل فرمادیتا ہے وہ مخلصین کی دعاؤں کی برکت سے احقر کی اس کاوش کو طلبہ کیلئے نفع بخش بنائے اور اپنی بارگاہ میں شرف قبول سے نوازے۔ آمین

حبیبہ ناسی غفرلہ

خادم تدریس دارالعلوم دیوبند

۲۹ محرم ۱۴۰۳ھ مطابق ۳۱ جولائی ۱۹۹۲ء
بروز جمعہ

فہرست شرح العقائد (حصہ دوم)

رقم العدل	العنوان	الصفحة	رقم العدل	العنوان	الصفحة
۱	روية الله تعالى جائزة	۹	۲۸	اول الانبياء آدم	۱۸۰
۲	الدليل العقلي على امكان الروية	۱۱	۲۹	وكلهم كانوا من خبرين مبلغين الز	۱۸۷
۳	الدليل نقلي على امكان الروية	۱۶	۳۰	افضل الانبياء محمد عليه السلام	۱۹۱
۴	والله خالق لا فعال العباد كلها	۲۹	۳۱	الملائكة عباد الله	۱۹۱
۵	الاستطاعة مع الفعل	۵۲	۳۲	والله تعالى كتب انزلها على انبيائه	۱۹۲
۶	لا يكلف العبد بما ليس في وسعه	۶۵	۳۳	المعراج حق	۱۹۵
۷	الموت قائم بالميت	۷۵	۳۴	كرامات الاولياء حق	۱۹۸
۸	المحرام رزق	۷۷	۳۵	افضل البشر بعد نبينا ابوبكر	۲۰۵
۹	كل يستوفي رزق نفسه	۸۱	۳۶	الخلافة ثلاثون سنة	۲۱۱
۱۰	والله تعالى يفضل من يشاء	۸۲	۳۷	ينبغي ان يكون الامام طاهرا	۲۱۶
۱۱	مسئلة عذاب القبر	۸۹	۳۸	لا يشترط ان يكون الامام محصوما	۲۲۱
۱۲	البعث حق	۹۵	۳۹	تجاوز الصلوة خلف كل بر وفاجر	۲۲۹
۱۳	الوزن حق	۹۹	۴۰	يكف عن ذكر الصحابة الا بخير	۲۳۲
۱۴	الكتاب حق	۱۰۱	۴۱	العشرة المبشرة	۲۳۹
۱۵	السؤال حق	۱۰۲	۴۲	نرى المسيح على الخفين في السفر والحضر	۲۴۰
۱۶	الحوض حق	۱۰۳	۴۳	لا نخرم نبيذ التمر	۲۴۱
۱۷	الصراط حق	۱۰۴	۴۴	لا يبلغ ولي درجته الانبياء	۲۴۲
۱۸	والجنة حق والنار حق	۱۰۵	۴۵	النصوص تحمل على ظواهرها	۲۴۲
۱۹	الكبير لا يخرج العبد المومن من الايمان	۱۱۱	۴۶	رد النصوص كفر	۲۴۶
۲۰	والله تعالى لا يغفر ان يشرك بها	۱۲۱	۴۷	الياس من الله كفر	۲۴۹
۲۱	يجوز العقاب على الصغيرة	۱۲۷	۴۸	تصديق الكاهن كفر	۲۵۱
۲۲	الشفاعة ثابتة	۱۳۱	۴۹	في دعاء الاحياء الاموات لهم	۲۵۳
۲۳	اهل الكبار من المومنين لا يخلدون في النار	۱۳۶	۵۰	والله تعالى يجيب الدعوات	۲۵۴
۲۴	مبحث الايمان	۱۴۱	۵۱	وما اخبر به النبي عليه السلام	۲۵۶
۲۵	الايمان لا يزيد ولا ينقص	۱۵۲	۵۲	من اشراط الساعة حق	۲۵۶
۲۶	مبحث الاستثناء	۱۶۸	۵۳	المجتهد قد يخطئ وقد يصيب	۲۵۷
۲۷	مبحث النبوة	۱۷۳	۵۴	رسل البشر افضل من رسل الملائكة	۲۶۰

فہرست مضامین بیان الفوائد حصہ دوم

صفحہ	مضامین	صفحہ	مضامین	صفحہ
۳۴	بندہ کو اپنے افعال کا خالق کہنے کی بناء پر معتزلہ مشرک نہیں ہیں	۹	آخرت میں اہل ایمان اللہ تعالیٰ کو دیکھیں گے	۱
۳۵	معتزلہ کے نزدیک بندہ اپنے افعال کا خالق ہے	۱۱	رویت باری کے امکان پر عقلی دلیل	۲
۳۶	بندہ کے خالق افعال ہونے پر معتزلہ کے استدلال کا جواب	۱۲	وجود کو رویت کی علت مشترکہ قرار دینے پر چار اعتراضات	۳
۳۷	تقدیر کے معنی کا بیان	۱۶	رویت باری کے امکان پر نقلی دلیل	۴
۳۸	امر اور ارادہ، اسی طرح نبی اور عدم ارادہ کے درمیان معتزلہ کا لزوم کا دعویٰ غلط ہے	۱۸	رویت باری کے امکان پر ایک لطیف استدلال	۵
۳۹	مسئلہ جبر و اختیار	۱۹	امکان رویت کی پہلی دلیل پر معتزلہ اور جاحظ کے دو اعتراض	۶
۴۰	علم الہی و ارادۃ الہی کے عام ہونے پر ایک اعتراض کا جواب	۲۰	امکان رویت پر مذکورہ اعتراضات کا جواب	۷
۴۱	بندہ کے فاعل مختار ہونے پر جبریہ کے اعتراض کا جواب	۲۱	آخرت میں مؤمنین کو اللہ کی رویت ہونے کا ثبوت	۸
۴۲	خلق اور کسب کے درمیان فرق کا بیان	۲۲	رویت کے محال ہونے پر معتزلہ کی دلیل مع جواب	۹
۴۳	استطاعت فعل کا معیار ہے	۲۳	امکان رویت پر معتزلہ کا شبہ اور اس کا جواب	۱۰
۴۴	تکلیف کا مدار استطاعت بمعنی سلامت استیاء پر ہے	۲۴	رویت کے ممکن نہ ہونے پر معتزلہ کی نقلی دلیل اور اس کا جواب	۱۱
۴۵	مالایطاق کی تین قسمیں ہیں	۲۵	امکان رویت پر ارشاد قرآنی	۱۲
۴۶	تکلیف مالایطاق جائز ہے واقع نہیں ہے	۲۶	"لا تدركه الابصار" سے استدلال	۱۳
۴۷	تکلیف مالایطاق کے عدم وقوع پر اعتراض اور اس کا جواب	۲۸	رویت کے محال ہونے پر معتزلہ کا مختلف آیات سے استدلال اور اس کا جواب	۱۴
۴۸		۳۰	افعال عباد اللہ کی مخلوق ہیں	۱۵
		۳۱	افعال عباد کے اللہ کی مخلوق ہونے پر نقلی دلائل	

صفحہ	مضامین	صفحہ	مضامین	صفحہ
۹۷	۴۸ معاد جسمانی پر منکرین کے شبہ کا ازالہ	۷۰	۳۰ تکلیف مالا یطاق کے ممکن نہ ہونے پر بعض لوگوں کے استدلال کا جواب	۳۰
۹۹	۴۹ تنازع کی حقیقت اور اس کا بطلان	۷۲	۳۱ ہر شخص کی موت کا وقت متعین ہے	۳۱
۱۰۰	۵۰ وزن اعمال پر معتزلہ کے شبہ کا جواب	۷۷	۳۲ مقتول کی موت اپنے اجل پر ہوتی ہے	۳۲
۱۰۱	۵۱ بندوں کے اچھے برے اعمال درج کئے جاتے ہیں	۷۸	۳۳ حرام کے رزق ہونیکے بارے میں اشاعرہ اور معتزلہ کا اختلاف پر مبنی ہے	۳۳
۱۰۳	۵۲ حوض کوثر	۷۹	۳۴ معتزلہ کے بیان کردہ رزق کے معنی پر اعتراض	۳۴
۱۰۳	۵۳ پل صراط	۸۰	۳۵ حرام کے رزق ہونے پر اشاعرہ کا استدلال	۳۵
۱۰۵	۵۴ جنت اور دوزخ برحق ہیں	۸۱	۳۶ ہر شخص اپنا رزق پورا پورا لیکر رہے گا	۳۶
۱۰۵	۵۵ جنت اور دوزخ کے منکرین کی دلیل کا جواب	۸۳	۳۷ ہدایت و اضلال کے معنی میں اشاعرہ اور معتزلہ کا اختلاف	۳۷
۱۰۶	۵۶ جنت اور دوزخ پیدا کی جا چکی ہیں	۸۴	۳۸ اشاعرہ کے بیان کردہ معنی پر معتزلہ کے اعتراض کا جواب	۳۸
۱۰۸	۵۷ جنت کے فی الحال موجود نہ ہونے پر معتزلہ کے استدلال کا جواب	۸۶	۳۹ اصلح للعباد اللہ تعالیٰ پر واجب نہیں	۳۹
۱۱۰	۵۸ جنت و دوزخ اور ان کا ثواب و عذاب ابدی ہے	۸۹	۴۰ اللہ تعالیٰ پر کسی چیز کا واجب ہونا بے معنی بات ہے	۴۰
۱۱۲	۵۹ کہا ترک کیا ہیں	۹۱	۴۱ عالم آخرت کے دو حصے ہیں	۴۱
۱۱۳	۶۰ مرتکب کبیرہ مومن ہے	۹۱	۴۲ قبر عالم برزخ کا نام ہے	۴۲
۱۱۳	۶۱ معتزلہ کے نزدیک مرتکب کبیرہ نہ مومن ہے	۹۱	۴۳ عذاب قبر و نعیم قبر اور سوال نکیرین برحق ہے	۴۳
۱۱۳	۶۲ خوارج کے نزدیک مرتکب کبیرہ کافر ہے	۹۲	۴۴ معتزلہ اور روافض کا مذاب قبر سے انکار اور اس کا جواب	۴۴
۱۱۳	۶۳ مرتکب کبیرہ کے بارے میں خوارج اور معتزلہ کے اختلاف کی بنیاد	۹۶	۴۵ بعث بعد الموت مقتضائے عدل و انصاف ہے	۴۵
۱۱۴	۶۴ مرتکب کبیرہ کے مومن ہونے پر اہل حق کے دلائل	۹۶	۴۶ بعث کی کیفیت کا بیان	۴۶
۱۲۲	۶۵ مرتکب کبیرہ کے نہ مومن نہ کافر ہونے پر معتزلہ کی دلیل کا جواب	۹۷	۴۷ معاد جسمانی ممکن ہے	۴۷
	۶۶ مرتکب کبیرہ کے کافر ہونے پر خوارج کے استدلال کا جواب کفر و شرک کی معافی نہ ہوگی			

صفحہ	مضامین	صفحہ	مضامین	صفحہ
۱۵۷	ایمان کی زیادتی پر دلالت کرنیوالی نصوص کا مطلب	۸۵	۱۲۳ { اہل حق کے نزدیک شرک کے علاوہ ہر گناہ قابل معافی ہے	۶۷
۱۶۱	ایمان شرعی کے بار میں پانچواں مذہب	۸۶	۱۲۳ { معتزلہ کے نزدیک مغفرت صغائر اور ان کبار کے ساتھ خاص ہے جن سے بندہ نے توبہ کر لی ہو	۶۸
۱۶۲ {	تصدیق کے اختیاری ہونے پر ایک اشکال کا دفعہ	۸۷	۱۲۳ { بعض اشاعرہ کے نزدیک وعید غلافی جائز ہے	۶۹
۱۶۵	ایمان اور اسلام ایک ہی چیز ہیں	۸۸	۱۲۵ { صغیرہ پر سزا ہونا اور کبیرہ کا معافی ہونا ممکن ہے	۷۰
۱۶۶ {	ایمان اور اسلام کے ایک ہونے پر اعتراض اور اس کا جواب	۸۹	۱۲۸ { مرتکبین کبار کے حق میں انبیاء کی شفاعت ثابت ہے	۷۱
۱۶۹ {	استثناء یعنی انا مومن ان شاء اللہ کہنے کے جواز میں اختلاف	۹۰	۱۳۲ { شفاعت کے بانیں معتزلہ کے مذہب کا خلاصہ اور اس کی اجمالی تردید	۷۲
۱۷۲ {	رسالت کی حقیقت	۹۱	۱۳۵ { مرتکب کبیرہ مومن ہمیشہ کے لئے جہنمی نہیں ہے	۷۳
۱۷۵ {	ارسالِ رسول کو ماترید پر کے واجب کہنے کا مطلب	۹۲	۱۳۷ { معتزلہ کے نزدیک بلا توبہ مر جائیو الا مرتکب کبیرہ	۷۴
۱۷۶ {	ارسال کے محال ہونے پر سنیہ کی دلیل اور اس کا جواب	۹۳	۱۳۷ { مغلد فی النار ہے	۷۵
۱۷۷ {	جنات کے رسول ہونے میں اختلاف کا بیان	۹۴	۱۴۱ { مرتکب کبیرہ کے ہمیشہ کے لئے جہنمی ہونے پر معتزلہ کا استدلال درست نہیں	۷۶
۱۷۸	معجزہ دعوائے رسالت میں رسول کی تائید ہے	۹۵	۱۴۲ { ایمان کا لغوی معنی	۷۷
۱۸۱	حضرت آدم کی نبوت کی دلیل	۹۶	۱۴۵ { ایمان کی شرعی حقیقت	۷۸
۱۸۲	حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کی دلیل	۹۷	۱۴۵ { ایمان شرعی کے بار میں پانچ مذاہب	۷۹
۱۸۳	آپ کی نبوت پر ارباب بصیرت کا استدلال	۹۸	۱۴۶ { ایمان کی حقیقت تصدیق ہونے پر ایک اشکال کا ازالہ	۸۰
۱۸۵	آپ صلی اللہ علیہ وسلم خاتم النبیین ہیں	۹۹	۱۴۸ { ایمان کی حقیقت تصدیق ہونے پر دلائل کرنیوالی نصوص	۸۱
۱۸۶ {	حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا نزول آپ کی ختم نبوت کے متافی نہیں	۱۰۰	۱۵۰ { ایمان کی حقیقت کے بار میں کرامیہ کا مذہب	۸۲
۱۸۷	انبیاء کی کوئی معین تعداد نہ بیان کی جائے	۱۰۱	۱۵۱ { تصدیق کے ایمان ہونے پر کرامیہ کے اعتراض کا جواب	۸۳
۱۸۸	محبت انبیاء کی تفصیل	۱۰۲	۱۵۳ { ایمان شرعی کے بارے میں چوتھا مذہب	۸۴
			۱۵۶ { ایمان گھٹتا بڑھتا نہیں ہے	۸۵

صفحہ	مضامین	صفحہ	عنوان
۲۳۷	یزید پر لعنت کے جواز میں علماء کا اختلاف	۱۲۰	۱۹۱
۲۳۸	لعن کے بارے میں محققین کا قول	۱۲۱	۱۹۲
۲۳۹	عشرہ مبشرہ	۱۲۲	۱۹۳
۲۴۰	مسح علی الخفین کے جواز کا قول اہل سنت کی	۱۲۳	۱۹۳
۲۴۱	علامات میں سے ہے	۱۲۴	۱۹۳
۲۴۲	نبیذ مکرہ حرام نہیں	۱۲۵	۱۹۳
۲۴۳	کوئی ولی نبی کے مرتبہ کو نہیں پہنچ سکتا	۱۲۵	۱۹۶
۲۴۴	نبی کا مرتبہ نبوت افضل ہے یا اس کا مرتبہ ولایت	۱۲۶	۲۰۳
۲۴۵	اباحیین کی تردید	۱۲۷	۲۰۳
۲۴۶	نصوص کو ان کے ظاہری معنی پر محمول کیا جائے گا	۱۲۸	۲۰۶
۲۴۷	کتاب و سنت کے نصوص کو رد کرنا کفر ہے	۱۲۹	۲۱۲
۲۴۸	اللہ کی رحمت سے مایوسی اور اس کے عذاب سے	۱۳۰	۲۱۳
۲۴۹	بے خوفی کفر ہے	۱۳۱	۲۱۵
۲۵۰	ایصال ثواب احادیث و آثار سے ثابت ہے	۱۳۱	۲۱۸
۲۵۱	اللہ تعالیٰ بندوں کی دعا قبول فرماتا ہے	۱۳۲	۲۲۰
۲۵۲	دنیا سے متعلق کافر کی دعا قبول ہوتی ہے	۱۳۳	۲۲۲
۲۵۳	اجتہادی مسائل میں چار احتمالات ہیں	۱۳۴	۲۲۵
۲۵۴	اجتہاد میں خطا واقع ہونے کی دلیل	۱۳۵	۲۳۲
۲۵۵	ملائکہ کی افضلیت پر معتزلہ اور فلاسفہ کا	۱۳۶	۲۳۷
۲۵۶	استدلال اور اس کا جواب	۱۳۷	۲۳۷
۲۵۷	✽ ✽ ✽ ✽		
۱۰۳	خاتم النبیین صلی اللہ علیہ وسلم افضل الانبیاء ہیں		
۱۰۴	ملائکہ اور جنات اور شیاطین کی حقیقت		
۱۰۵	ملائکہ معصوم ہیں		
۱۰۶	ملائکہ کی عصمت سے انکار کرنے والوں کا ہاروت اور ماروت کے قصہ سے استدلال		
۱۰۷	استدلال مذکور کا جواب		
۱۰۸	نبی علیہ السلام کو معراج جسمانی ہوئی		
۱۰۹	کرامات اولیاء کے مشکرین کا استدلال اور اس کا جواب		
۱۱۰	مسئلہ امامت		
۱۱۱	خلافت راشدہ تین سال تک رہی ہے		
۱۱۲	امت پر امام و خلیفہ کا تقرر شرعاً واجب ہے		
۱۱۳	خلیفہ کے فرائض منصبی		
۱۱۴	امام غائب کا عقیدہ درست نہیں		
۱۱۵	کیا امام کا قریشی ہونا شرط ہے		
۱۱۶	امامت کے لئے عصمت شرط نہیں		
۱۱۷	مجلس شوریٰ ہیئت حاکمہ ہے		
۱۱۸	صحابہ کرام تنقید سے بالاتر ہیں		
۱۱۹	حضرت معاویہؓ کے فضائل اور ان کی شان میں شارح کی کوتاہی		

بیانُ الفوائد فی حلّ شرح العقائد

تألیف
مولانا مجیب اللہ صاحب قاسمی
استاذ دارالعلوم دیوبند

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

آخرت میں اہل ایمان اللہ تعالیٰ کو دیکھیں گے

ورویۃ اللہ تعالیٰ بمعنی الانکشاف التام بالبصر، وهو معنی اثبات الشئ كما هو بحاسة البصر، وذلك انا اذا نظرنا الى البدر، ثم غمضنا العين فلا خفاء في انه، وان كان منكشفاً لدينا في الحالتين، لكن انكشافه حال النظر اليه اتم واكمل ولنا بالنسبة اليه حالة مخصوصة، هي المستامة بالروية جائرة في العقل بمعنی ان العقل اذا خلت ونفسه لم يحكم بامتناع رويته ما لم يقوله برهان على ذلك مع ان الاصل عدمه، وهذا القدر ضروري، فمن ادعى الامتناع فعليه البيان.

ترجمہ | اور اللہ تعالیٰ کی رویت بمعنی بصر سے اس کا انکشاف تام، اور اس سے مراد حاسۂ بصر سے شئی کا واقع اور نفس الامر کے مطابق ادراک کرنا ہے۔ اور یہ اس لئے کہ جب ہم ماہ کامل پر نظر ڈالتے ہیں، پھر آنکھ بند کر لیتے ہیں تو اس بات میں کوئی خفاء نہیں کہ اگرچہ وہ دونوں حالتوں میں ہمارے نزدیک منکشف ہوتا ہے لیکن اس کو دیکھنے کے وقت میں اس کا انکشاف زیادہ کامل ہوتا ہے اور اس کے اعتبار سے ہم کو ایک مخصوص حالت حاصل ہوتی ہے جس کا نام رویت ہے وہ عقلاً ممکن ہے یا نہیں معنی کہ اگر عقل کو مغلیٰ بالطبع جھوڑ دیا جائے تو وہ اس کے محال ہونے کا حکم نہیں لگائے گی، جب تک اس بات پر اس کے نزدیک دلیل قائم نہ ہو جائے، باوجود اس کے کہ اصل دلیل کا نہ ہونا ہے اور اتنی بات بدیہی ہے تو جو شخص محال ہونے کا دعویٰ کرے، اس کے ذمہ دلیل ہے۔

تشریح | اہلسنت والجماعت کا مذہب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا دکھائی دینا ممکن ہے اور جنت میں اہل ایمان اللہ تعالیٰ کو اس حال میں دیکھیں گے کہ خود تو مکان اور جہت میں ہوں گے اور اللہ تم مکان اور جہت منترہ ہوں گے، کیونکہ دنیا میں کسی چیز کے دکھائی دینے کیلئے اس چیز کا مکان اور جہت میں ہونا شرط عادیہ میں سے ہے شرط لازمہ میں سے نہیں ہے اور مشبہہ اور کرامیہ کے نزدیک اگرچہ رویت کیلئے شئی حرتی کا مکان اور جہت میں ہونا شرط لازمہ میں سے ہے مگر وہ بھی اللہ تعالیٰ کی رویت کے قائل ہیں کیونکہ ان کے نزدیک اللہ تعالیٰ جسم ہے تو لوازم جسمیت یعنی مکان اور جہت میں ہونا اس کیلئے ثابت ہے۔
 قولہ: بمعنی الانکشاف التام: رویت کی تفسیر انکشاف سے کر کے شارح نے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ یہاں رویت مصدر مجہول ہے، اور اضافت اضافۃ المصدر الی المفعول ہے، مراد اللہ تعالیٰ کا دکھائی دینا ہے، کیونکہ محل نزاع یہی ہے، رہا اللہ تعالیٰ کا ہم کو دیکھنا تو اس سے کسی کو اختلاف

نہیں۔ پھر انکشاف سے انکشاف بالبصر مراد ہے۔ کیونکہ رویت قلبی سے کسی کو اختلاف نہیں۔

قولہ: هو معنی اثبات الشئ الخ یہ انکشاف تام بالبصر کے معنی کا بیان ہے اور اثبات بمعنی ادراک یعنی نگاہ کے ذریعہ کسی چیز کو اس طرح جاننا ہے جس طرح وہ واقع اور نفس الامر میں ہے۔ لہذا احوال اور جھینگے کا ایک چیز کو دو سمجھنا تو انکشاف تام کہلائے گا اور نہ اسے رویت کا نام دینگے۔

قولہ: وذلك اما اذا نظرنا الخ۔ یہ محل نزاع کا بیان ہے۔ حاصل یہ کہ ہم کو ماہِ کامل کا ایک ادراک حد و رسم کے ذریعہ ہوتا ہے۔ پھر جب ہم اس کو آنکھ سے دیکھ کر آنکھ بند کر لیتے ہیں تو اس وقت بھی ہم کو اس کا ادراک اور انکشاف ہوتا ہے جو پہلے ادراک سے بڑھ کر ہوتا ہے۔ پھر جب ہم اس پر نظر کرتے ہیں تو آنکھ کے کھلی ہونے کی حالت میں اس کا ادراک اور انکشاف ہوتا ہے جو اول الذکر دونوں ادراکوں سے زیادہ کامل ہوتا ہے جس کو ہم رویت سے تعبیر کرتے ہیں اور جو دنیا میں اسی چیز سے متعلق ہوتی ہے جو جہت اور مکان میں ہو اس میں کسی کا نزاع نہیں۔ نزاع اس میں ہے کہ یہ حالت ادراک جس کو رویت کہتے ہیں۔ ذات باری سے بھی متعلق ہو سکتی ہے جو مکان اور جہت سے پاک ہے یا نہیں ہو سکتی۔ یعنی باری تعالیٰ کی رویت جہت اور مکان سے ان کے پاک ہونے کے باوجود ممکن ہے یا نہیں۔ اہل حق کہتے ہیں کہ ممکن ہے اور دوسرے فرقے اس کا انکار کرتے ہیں۔ امکان رویت پر ان دلائل کا ذکر کر دینا بھی کافی تھا۔ جو آخرت میں اللہ تعالیٰ کی رویت واقع ہونے پر دال ہیں۔ مثلاً ”وجوه يومئذ ناظرة الى ربها ناظرة“ وغیرہ کیونکہ کسی چیز کا وقوع اس کے امکان کو مستلزم ہے۔ ممکن چیز ہی واقع ہوتی ہے۔ مگر مشائخ نے وقوع کے دلائل پر اکتفاء نہیں کیا۔ اس لئے کہ وقوع کے دلائل نقلی اور سمعی ہیں جبہیں مخالف یہ کہہ کر رد کر سکتے ہیں کہ رویت نامکن ہے۔ اور جب نصوص نامکن چیز کے وقوع کی خبر دیں تو وہ نصوص ظاہر پر محمول نہیں ہوتے بلکہ واجب التاویل ہوتے ہیں۔ اس بناء پر مشائخ اہل سنت پہلے اللہ تعالیٰ کی رویت کا ممکن ہونا ثابت کرتے ہیں۔ پھر اس کے وقوع کے دلائل بیان کرتے ہیں۔ ماتن نے بھی اولاً اپنے قول ”جائزة في العقل“ سے رویت باری کا امکان بیان کیا اور اس کے بعد ”واجبة بالنقل“ سے اس کا وقوع بیان کیا۔

قولہ: بنمحق ان العقل الخ یعنی رویت باری کے عقلاً ممکن ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اگر عقل کو شواغل اور خارجی اثرات سے محلی چھوڑ دیا جائے تو وہ ہرگز رویت باری کے محال ہونے کا حکم نہیں لگا سکتی۔ جب تک رویت کے محال ہونے کی کوئی دلیل اس کو نہ مل جائے۔ علاوہ ازیں یہ بات بھی ہے کہ اصل متنازع رویت کی دلیل کا نہ ہونا ہے۔ کیونکہ واجب تعالیٰ کے علاوہ تمام اشیاء میں اصل عدم ہی ہے وجود تو بعد میں عارض ہوا ہے۔ لہذا جو رویت کے محال ہونے کے مدعی ہیں ان کے ذمہ دلیل کا پیش کرنا ہے

وقد استدلل اهل الحق على امكان الروية بوجهين عقلي وسمعي، تقريرا لاول انسا قاطعون بروية الاعيان والاعراض، ضرورة انافرق بالبصيرين جسم وجسم و عرض وعرض، ولا بد للحكم المشترك من علة مشتركة وهي اما الوجود او الحدوث او الامكان اذ لا رابع ليشتركي بينهما، والحدوث علة عن الوجود بعد العدم، والامكان عن عدم ضرورة الوجود والعدم، ولا مدخل للعدم في العلية، فتعين الوجود وهو مشترك بين الصانع وغيره، فيصح ان يرى من حيث تحقق علة الصحة وهي الوجود ويتوقف امتناعها على ثبوت كون شيء من خواص الممكن شرطا او من خواص الواجب مانعا، وكذا يصح ان يرى سائر الموجودات من الاصوات والطعوم والروائح وغير ذلك وانما لا يرى بناء على ان الله تعالى لم يخلو في العباد رويتهما بطريق جرى لعادة البناء على امتناع رويتهما.

ترجمہ اور اہل حق نے رویت کے ممکن ہونے پر عقلی اور نقلی دو طریقے سے استدلال کیا ہے۔ اول کی تقریر یہ ہے کہ ہمیں اعیان اور اعراض کی رویت کا یقین ہے اس بات کے بدیہی ہونے کی وجہ سے کہ ہم نگاہ کے ذریعہ جسم اور جسم کے درمیان اور عرض وعرض کے درمیان فرق کرتے ہیں اور حکم مشترک کے لئے علت مشترکہ ضروری ہے اور وہ یا تو وجود ہے یا حدوث ہے یا امکان ہے۔ اس لئے کہ کوئی چوتھی چیز ایسی نہیں ہے جو دونوں کے درمیان مشترک ہو۔ اور حدوث سے مراد وجود بعد العدم ہے اور امکان سے مراد وجود و عدم کا ضروری نہ ہونا ہے اور علت ہونے میں عدم کا کوئی دخل نہیں ہے تو وجود متعین ہو گیا اور صانع اور اس کے علاوہ کے درمیان مشترک ہے تو امکان کی علت یعنی وجود کے متحقق ہونے کی وجہ سے اس کا دکھائی دینا ممکن ہو گا۔ اور اس کا محال ہونا ممکن کے خواص میں سے کسی چیز کا شرط ہونا یا واجب کے خواص میں سے کسی چیز کا مانع ہونا ثابت ہونے پر موقوف ہے۔ اور اسی طرح تمام موجودات مثلاً اصوات اور روائح اور طعوم وغیرہ کا دکھائی دینا بھی ممکن ہے اور محض اس بناء پر نہیں دکھائی دیتی ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی عادت کے مطابق بندے میں ان چیزوں کی رویت نہیں پیدا فرمائی نہ کہ ان چیزوں کی رویت محال ہونے کی بناء پر۔

تشریح متقدمین اہل سنت والجماعت ہازی تعالیٰ کی رویت کے ممکن ہونے پر عقلی اور نقلی دونوں طرح کی دلیل پیش کرتے ہیں۔ دلیل عقلی کی توضیح یہ ہے کہ اعیان اور اعراض دونوں کی رویت ہوتی ہے۔ اس لئے کہ ہم دو جسموں کے درمیان دیکھ کر فرق کرتے ہیں کہ مثلاً یہ لکڑی ہے اور وہ لوہا

اسی طرح دو عرضوں کے درمیان دیکھ کر فرق کرتے ہیں کہ یہ سیاہی وہ سفیدی ہے۔ بہر حال یہ رویت بمعنی دکھائی دینا اعیان اور اعراض دونوں کے لئے مشترک طور پر ثابت ہے اور جو حکم و چیزوں کے درمیان میں مشترک ہو اس کی علت بھی ایسی ہونی چاہیے جو دونوں کے درمیان مشترک طور پر موجود ہو، اور تلاش اور نتیجے سے ہم کو معلوم ہوا کہ تین چیزیں ایسی ہیں جو اعیان اور اعراض کے درمیان مشترک ہیں۔ ایک تو یہ کہ دونوں ممکن ہیں۔ لہذا امکان دونوں کے درمیان مشترک ہوا۔ دوم یہ کہ اعیان اور اعراض دونوں حادث ہیں جیسا کہ حدوث عالم کی دلیل میں گذر چکا۔ لہذا حدوث بھی دونوں کے درمیان مشترک ہوا۔ تیسرے یہ کہ دونوں موجود ہیں۔ لہذا وجود بھی دونوں کے درمیان مشترک ہوا۔ ان میں سے اول الذکر دونوں چیزیں یعنی امکان اور حدوث علت بننے کی صلاحیت نہیں رکھتیں۔ کیونکہ امکان کے معنی کسی چیز کے وجود اور عدم کا ضروری نہ ہونا ہے اور نہ ہونا امر عدمی ہے۔ اسی طرح حدوث کا معنی وجود بعد عدم یعنی معدوم نہ ہونے کے بعد موجود ہونا ہے تو اس کے مفہوم میں عدم داخل ہے۔ لہذا حدوث بھی امر عدمی ہوا اور عدمی کسی چیز کی علت نہیں بن سکتا کیونکہ علت اس کو کہتے ہیں جو دوسری چیز کے وجود میں مؤثر ہو۔ اور جو چیز خود ہی عدمی ہو وجود سے عاری اور محروم ہو وہ دوسری چیز کے وجود میں کوئی رول ادا نہیں کر سکتی۔

بہر حال جب امور ثلثہ مشترکہ میں سے امکان اور حدوث بوجہ عدمی ہونے کے علت نہیں بن سکتے تو تیسرا احتمال متعین ہو گیا کہ اعیان اور اعراض کی رویت بمعنی دکھائی دینے کی علت وجود ہے اور جب اعیان و اعراض کی رویت بمعنی دکھائی دینے کی علت وجود ہے جو ذات باری میں بھی متحقق ہے کیونکہ وہ نہ صرف موجود بلکہ واجب الوجود ہے تو اس کی بھی رویت ممکن ہوگی۔ کیونکہ کسی حکم کی علت جہاں پائی جاتی ہے حکم بھی وہاں پایا جاتا ہے۔

قولہ: فیصح أن یُری الخ یہاں اور اس کے بعد بھی صحت بمعنی امکان ہے اور یُری: مضارع مجہول ہے۔

قولہ: ۱۔ ۲۔ ۳۔ ۴۔ ۵۔ ۶۔ ۷۔ ۸۔ ۹۔ ۱۰۔ ۱۱۔ ۱۲۔ ۱۳۔ ۱۴۔ ۱۵۔ ۱۶۔ ۱۷۔ ۱۸۔ ۱۹۔ ۲۰۔ ۲۱۔ ۲۲۔ ۲۳۔ ۲۴۔ ۲۵۔ ۲۶۔ ۲۷۔ ۲۸۔ ۲۹۔ ۳۰۔ ۳۱۔ ۳۲۔ ۳۳۔ ۳۴۔ ۳۵۔ ۳۶۔ ۳۷۔ ۳۸۔ ۳۹۔ ۴۰۔ ۴۱۔ ۴۲۔ ۴۳۔ ۴۴۔ ۴۵۔ ۴۶۔ ۴۷۔ ۴۸۔ ۴۹۔ ۵۰۔ ۵۱۔ ۵۲۔ ۵۳۔ ۵۴۔ ۵۵۔ ۵۶۔ ۵۷۔ ۵۸۔ ۵۹۔ ۶۰۔ ۶۱۔ ۶۲۔ ۶۳۔ ۶۴۔ ۶۵۔ ۶۶۔ ۶۷۔ ۶۸۔ ۶۹۔ ۷۰۔ ۷۱۔ ۷۲۔ ۷۳۔ ۷۴۔ ۷۵۔ ۷۶۔ ۷۷۔ ۷۸۔ ۷۹۔ ۸۰۔ ۸۱۔ ۸۲۔ ۸۳۔ ۸۴۔ ۸۵۔ ۸۶۔ ۸۷۔ ۸۸۔ ۸۹۔ ۹۰۔ ۹۱۔ ۹۲۔ ۹۳۔ ۹۴۔ ۹۵۔ ۹۶۔ ۹۷۔ ۹۸۔ ۹۹۔ ۱۰۰۔ ۱۰۱۔ ۱۰۲۔ ۱۰۳۔ ۱۰۴۔ ۱۰۵۔ ۱۰۶۔ ۱۰۷۔ ۱۰۸۔ ۱۰۹۔ ۱۱۰۔ ۱۱۱۔ ۱۱۲۔ ۱۱۳۔ ۱۱۴۔ ۱۱۵۔ ۱۱۶۔ ۱۱۷۔ ۱۱۸۔ ۱۱۹۔ ۱۲۰۔ ۱۲۱۔ ۱۲۲۔ ۱۲۳۔ ۱۲۴۔ ۱۲۵۔ ۱۲۶۔ ۱۲۷۔ ۱۲۸۔ ۱۲۹۔ ۱۳۰۔ ۱۳۱۔ ۱۳۲۔ ۱۳۳۔ ۱۳۴۔ ۱۳۵۔ ۱۳۶۔ ۱۳۷۔ ۱۳۸۔ ۱۳۹۔ ۱۴۰۔ ۱۴۱۔ ۱۴۲۔ ۱۴۳۔ ۱۴۴۔ ۱۴۵۔ ۱۴۶۔ ۱۴۷۔ ۱۴۸۔ ۱۴۹۔ ۱۵۰۔ ۱۵۱۔ ۱۵۲۔ ۱۵۳۔ ۱۵۴۔ ۱۵۵۔ ۱۵۶۔ ۱۵۷۔ ۱۵۸۔ ۱۵۹۔ ۱۶۰۔ ۱۶۱۔ ۱۶۲۔ ۱۶۳۔ ۱۶۴۔ ۱۶۵۔ ۱۶۶۔ ۱۶۷۔ ۱۶۸۔ ۱۶۹۔ ۱۷۰۔ ۱۷۱۔ ۱۷۲۔ ۱۷۳۔ ۱۷۴۔ ۱۷۵۔ ۱۷۶۔ ۱۷۷۔ ۱۷۸۔ ۱۷۹۔ ۱۸۰۔ ۱۸۱۔ ۱۸۲۔ ۱۸۳۔ ۱۸۴۔ ۱۸۵۔ ۱۸۶۔ ۱۸۷۔ ۱۸۸۔ ۱۸۹۔ ۱۹۰۔ ۱۹۱۔ ۱۹۲۔ ۱۹۳۔ ۱۹۴۔ ۱۹۵۔ ۱۹۶۔ ۱۹۷۔ ۱۹۸۔ ۱۹۹۔ ۲۰۰۔ ۲۰۱۔ ۲۰۲۔ ۲۰۳۔ ۲۰۴۔ ۲۰۵۔ ۲۰۶۔ ۲۰۷۔ ۲۰۸۔ ۲۰۹۔ ۲۱۰۔ ۲۱۱۔ ۲۱۲۔ ۲۱۳۔ ۲۱۴۔ ۲۱۵۔ ۲۱۶۔ ۲۱۷۔ ۲۱۸۔ ۲۱۹۔ ۲۲۰۔ ۲۲۱۔ ۲۲۲۔ ۲۲۳۔ ۲۲۴۔ ۲۲۵۔ ۲۲۶۔ ۲۲۷۔ ۲۲۸۔ ۲۲۹۔ ۲۳۰۔ ۲۳۱۔ ۲۳۲۔ ۲۳۳۔ ۲۳۴۔ ۲۳۵۔ ۲۳۶۔ ۲۳۷۔ ۲۳۸۔ ۲۳۹۔ ۲۴۰۔ ۲۴۱۔ ۲۴۲۔ ۲۴۳۔ ۲۴۴۔ ۲۴۵۔ ۲۴۶۔ ۲۴۷۔ ۲۴۸۔ ۲۴۹۔ ۲۵۰۔ ۲۵۱۔ ۲۵۲۔ ۲۵۳۔ ۲۵۴۔ ۲۵۵۔ ۲۵۶۔ ۲۵۷۔ ۲۵۸۔ ۲۵۹۔ ۲۶۰۔ ۲۶۱۔ ۲۶۲۔ ۲۶۳۔ ۲۶۴۔ ۲۶۵۔ ۲۶۶۔ ۲۶۷۔ ۲۶۸۔ ۲۶۹۔ ۲۷۰۔ ۲۷۱۔ ۲۷۲۔ ۲۷۳۔ ۲۷۴۔ ۲۷۵۔ ۲۷۶۔ ۲۷۷۔ ۲۷۸۔ ۲۷۹۔ ۲۸۰۔ ۲۸۱۔ ۲۸۲۔ ۲۸۳۔ ۲۸۴۔ ۲۸۵۔ ۲۸۶۔ ۲۸۷۔ ۲۸۸۔ ۲۸۹۔ ۲۹۰۔ ۲۹۱۔ ۲۹۲۔ ۲۹۳۔ ۲۹۴۔ ۲۹۵۔ ۲۹۶۔ ۲۹۷۔ ۲۹۸۔ ۲۹۹۔ ۳۰۰۔ ۳۰۱۔ ۳۰۲۔ ۳۰۳۔ ۳۰۴۔ ۳۰۵۔ ۳۰۶۔ ۳۰۷۔ ۳۰۸۔ ۳۰۹۔ ۳۱۰۔ ۳۱۱۔ ۳۱۲۔ ۳۱۳۔ ۳۱۴۔ ۳۱۵۔ ۳۱۶۔ ۳۱۷۔ ۳۱۸۔ ۳۱۹۔ ۳۲۰۔ ۳۲۱۔ ۳۲۲۔ ۳۲۳۔ ۳۲۴۔ ۳۲۵۔ ۳۲۶۔ ۳۲۷۔ ۳۲۸۔ ۳۲۹۔ ۳۳۰۔ ۳۳۱۔ ۳۳۲۔ ۳۳۳۔ ۳۳۴۔ ۳۳۵۔ ۳۳۶۔ ۳۳۷۔ ۳۳۸۔ ۳۳۹۔ ۳۴۰۔ ۳۴۱۔ ۳۴۲۔ ۳۴۳۔ ۳۴۴۔ ۳۴۵۔ ۳۴۶۔ ۳۴۷۔ ۳۴۸۔ ۳۴۹۔ ۳۵۰۔ ۳۵۱۔ ۳۵۲۔ ۳۵۳۔ ۳۵۴۔ ۳۵۵۔ ۳۵۶۔ ۳۵۷۔ ۳۵۸۔ ۳۵۹۔ ۳۶۰۔ ۳۶۱۔ ۳۶۲۔ ۳۶۳۔ ۳۶۴۔ ۳۶۵۔ ۳۶۶۔ ۳۶۷۔ ۳۶۸۔ ۳۶۹۔ ۳۷۰۔ ۳۷۱۔ ۳۷۲۔ ۳۷۳۔ ۳۷۴۔ ۳۷۵۔ ۳۷۶۔ ۳۷۷۔ ۳۷۸۔ ۳۷۹۔ ۳۸۰۔ ۳۸۱۔ ۳۸۲۔ ۳۸۳۔ ۳۸۴۔ ۳۸۵۔ ۳۸۶۔ ۳۸۷۔ ۳۸۸۔ ۳۸۹۔ ۳۹۰۔ ۳۹۱۔ ۳۹۲۔ ۳۹۳۔ ۳۹۴۔ ۳۹۵۔ ۳۹۶۔ ۳۹۷۔ ۳۹۸۔ ۳۹۹۔ ۴۰۰۔ ۴۰۱۔ ۴۰۲۔ ۴۰۳۔ ۴۰۴۔ ۴۰۵۔ ۴۰۶۔ ۴۰۷۔ ۴۰۸۔ ۴۰۹۔ ۴۱۰۔ ۴۱۱۔ ۴۱۲۔ ۴۱۳۔ ۴۱۴۔ ۴۱۵۔ ۴۱۶۔ ۴۱۷۔ ۴۱۸۔ ۴۱۹۔ ۴۲۰۔ ۴۲۱۔ ۴۲۲۔ ۴۲۳۔ ۴۲۴۔ ۴۲۵۔ ۴۲۶۔ ۴۲۷۔ ۴۲۸۔ ۴۲۹۔ ۴۳۰۔ ۴۳۱۔ ۴۳۲۔ ۴۳۳۔ ۴۳۴۔ ۴۳۵۔ ۴۳۶۔ ۴۳۷۔ ۴۳۸۔ ۴۳۹۔ ۴۴۰۔ ۴۴۱۔ ۴۴۲۔ ۴۴۳۔ ۴۴۴۔ ۴۴۵۔ ۴۴۶۔ ۴۴۷۔ ۴۴۸۔ ۴۴۹۔ ۴۵۰۔ ۴۵۱۔ ۴۵۲۔ ۴۵۳۔ ۴۵۴۔ ۴۵۵۔ ۴۵۶۔ ۴۵۷۔ ۴۵۸۔ ۴۵۹۔ ۴۶۰۔ ۴۶۱۔ ۴۶۲۔ ۴۶۳۔ ۴۶۴۔ ۴۶۵۔ ۴۶۶۔ ۴۶۷۔ ۴۶۸۔ ۴۶۹۔ ۴۷۰۔ ۴۷۱۔ ۴۷۲۔ ۴۷۳۔ ۴۷۴۔ ۴۷۵۔ ۴۷۶۔ ۴۷۷۔ ۴۷۸۔ ۴۷۹۔ ۴۸۰۔ ۴۸۱۔ ۴۸۲۔ ۴۸۳۔ ۴۸۴۔ ۴۸۵۔ ۴۸۶۔ ۴۸۷۔ ۴۸۸۔ ۴۸۹۔ ۴۹۰۔ ۴۹۱۔ ۴۹۲۔ ۴۹۳۔ ۴۹۴۔ ۴۹۵۔ ۴۹۶۔ ۴۹۷۔ ۴۹۸۔ ۴۹۹۔ ۵۰۰۔ ۵۰۱۔ ۵۰۲۔ ۵۰۳۔ ۵۰۴۔ ۵۰۵۔ ۵۰۶۔ ۵۰۷۔ ۵۰۸۔ ۵۰۹۔ ۵۱۰۔ ۵۱۱۔ ۵۱۲۔ ۵۱۳۔ ۵۱۴۔ ۵۱۵۔ ۵۱۶۔ ۵۱۷۔ ۵۱۸۔ ۵۱۹۔ ۵۲۰۔ ۵۲۱۔ ۵۲۲۔ ۵۲۳۔ ۵۲۴۔ ۵۲۵۔ ۵۲۶۔ ۵۲۷۔ ۵۲۸۔ ۵۲۹۔ ۵۳۰۔ ۵۳۱۔ ۵۳۲۔ ۵۳۳۔ ۵۳۴۔ ۵۳۵۔ ۵۳۶۔ ۵۳۷۔ ۵۳۸۔ ۵۳۹۔ ۵۴۰۔ ۵۴۱۔ ۵۴۲۔ ۵۴۳۔ ۵۴۴۔ ۵۴۵۔ ۵۴۶۔ ۵۴۷۔ ۵۴۸۔ ۵۴۹۔ ۵۵۰۔ ۵۵۱۔ ۵۵۲۔ ۵۵۳۔ ۵۵۴۔ ۵۵۵۔ ۵۵۶۔ ۵۵۷۔ ۵۵۸۔ ۵۵۹۔ ۵۶۰۔ ۵۶۱۔ ۵۶۲۔ ۵۶۳۔ ۵۶۴۔ ۵۶۵۔ ۵۶۶۔ ۵۶۷۔ ۵۶۸۔ ۵۶۹۔ ۵۷۰۔ ۵۷۱۔ ۵۷۲۔ ۵۷۳۔ ۵۷۴۔ ۵۷۵۔ ۵۷۶۔ ۵۷۷۔ ۵۷۸۔ ۵۷۹۔ ۵۸۰۔ ۵۸۱۔ ۵۸۲۔ ۵۸۳۔ ۵۸۴۔ ۵۸۵۔ ۵۸۶۔ ۵۸۷۔ ۵۸۸۔ ۵۸۹۔ ۵۹۰۔ ۵۹۱۔ ۵۹۲۔ ۵۹۳۔ ۵۹۴۔ ۵۹۵۔ ۵۹۶۔ ۵۹۷۔ ۵۹۸۔ ۵۹۹۔ ۶۰۰۔ ۶۰۱۔ ۶۰۲۔ ۶۰۳۔ ۶۰۴۔ ۶۰۵۔ ۶۰۶۔ ۶۰۷۔ ۶۰۸۔ ۶۰۹۔ ۶۱۰۔ ۶۱۱۔ ۶۱۲۔ ۶۱۳۔ ۶۱۴۔ ۶۱۵۔ ۶۱۶۔ ۶۱۷۔ ۶۱۸۔ ۶۱۹۔ ۶۲۰۔ ۶۲۱۔ ۶۲۲۔ ۶۲۳۔ ۶۲۴۔ ۶۲۵۔ ۶۲۶۔ ۶۲۷۔ ۶۲۸۔ ۶۲۹۔ ۶۳۰۔ ۶۳۱۔ ۶۳۲۔ ۶۳۳۔ ۶۳۴۔ ۶۳۵۔ ۶۳۶۔ ۶۳۷۔ ۶۳۸۔ ۶۳۹۔ ۶۴۰۔ ۶۴۱۔ ۶۴۲۔ ۶۴۳۔ ۶۴۴۔ ۶۴۵۔ ۶۴۶۔ ۶۴۷۔ ۶۴۸۔ ۶۴۹۔ ۶۵۰۔ ۶۵۱۔ ۶۵۲۔ ۶۵۳۔ ۶۵۴۔ ۶۵۵۔ ۶۵۶۔ ۶۵۷۔ ۶۵۸۔ ۶۵۹۔ ۶۶۰۔ ۶۶۱۔ ۶۶۲۔ ۶۶۳۔ ۶۶۴۔ ۶۶۵۔ ۶۶۶۔ ۶۶۷۔ ۶۶۸۔ ۶۶۹۔ ۶۷۰۔ ۶۷۱۔ ۶۷۲۔ ۶۷۳۔ ۶۷۴۔ ۶۷۵۔ ۶۷۶۔ ۶۷۷۔ ۶۷۸۔ ۶۷۹۔ ۶۸۰۔ ۶۸۱۔ ۶۸۲۔ ۶۸۳۔ ۶۸۴۔ ۶۸۵۔ ۶۸۶۔ ۶۸۷۔ ۶۸۸۔ ۶۸۹۔ ۶۹۰۔ ۶۹۱۔ ۶۹۲۔ ۶۹۳۔ ۶۹۴۔ ۶۹۵۔ ۶۹۶۔ ۶۹۷۔ ۶۹۸۔ ۶۹۹۔ ۷۰۰۔ ۷۰۱۔ ۷۰۲۔ ۷۰۳۔ ۷۰۴۔ ۷۰۵۔ ۷۰۶۔ ۷۰۷۔ ۷۰۸۔ ۷۰۹۔ ۷۱۰۔ ۷۱۱۔ ۷۱۲۔ ۷۱۳۔ ۷۱۴۔ ۷۱۵۔ ۷۱۶۔ ۷۱۷۔ ۷۱۸۔ ۷۱۹۔ ۷۲۰۔ ۷۲۱۔ ۷۲۲۔ ۷۲۳۔ ۷۲۴۔ ۷۲۵۔ ۷۲۶۔ ۷۲۷۔ ۷۲۸۔ ۷۲۹۔ ۷۳۰۔ ۷۳۱۔ ۷۳۲۔ ۷۳۳۔ ۷۳۴۔ ۷۳۵۔ ۷۳۶۔ ۷۳۷۔ ۷۳۸۔ ۷۳۹۔ ۷۴۰۔ ۷۴۱۔ ۷۴۲۔ ۷۴۳۔ ۷۴۴۔ ۷۴۵۔ ۷۴۶۔ ۷۴۷۔ ۷۴۸۔ ۷۴۹۔ ۷۵۰۔ ۷۵۱۔ ۷۵۲۔ ۷۵۳۔ ۷۵۴۔ ۷۵۵۔ ۷۵۶۔ ۷۵۷۔ ۷۵۸۔ ۷۵۹۔ ۷۶۰۔ ۷۶۱۔ ۷۶۲۔ ۷۶۳۔ ۷۶۴۔ ۷۶۵۔ ۷۶۶۔ ۷۶۷۔ ۷۶۸۔ ۷۶۹۔ ۷۷۰۔ ۷۷۱۔ ۷۷۲۔ ۷۷۳۔ ۷۷۴۔ ۷۷۵۔ ۷۷۶۔ ۷۷۷۔ ۷۷۸۔ ۷۷۹۔ ۷۸۰۔ ۷۸۱۔ ۷۸۲۔ ۷۸۳۔ ۷۸۴۔ ۷۸۵۔ ۷۸۶۔ ۷۸۷۔ ۷۸۸۔ ۷۸۹۔ ۷۹۰۔ ۷۹۱۔ ۷۹۲۔ ۷۹۳۔ ۷۹۴۔ ۷۹۵۔ ۷۹۶۔ ۷۹۷۔ ۷۹۸۔ ۷۹۹۔ ۸۰۰۔ ۸۰۱۔ ۸۰۲۔ ۸۰۳۔ ۸۰۴۔ ۸۰۵۔ ۸۰۶۔ ۸۰۷۔ ۸۰۸۔ ۸۰۹۔ ۸۱۰۔ ۸۱۱۔ ۸۱۲۔ ۸۱۳۔ ۸۱۴۔ ۸۱۵۔ ۸۱۶۔ ۸۱۷۔ ۸۱۸۔ ۸۱۹۔ ۸۲۰۔ ۸۲۱۔ ۸۲۲۔ ۸۲۳۔ ۸۲۴۔ ۸۲۵۔ ۸۲۶۔ ۸۲۷۔ ۸۲۸۔ ۸۲۹۔ ۸۳۰۔ ۸۳۱۔ ۸۳۲۔ ۸۳۳۔ ۸۳۴۔ ۸۳۵۔ ۸۳۶۔ ۸۳۷۔ ۸۳۸۔ ۸۳۹۔ ۸۴۰۔ ۸۴۱۔ ۸۴۲۔ ۸۴۳۔ ۸۴۴۔ ۸۴۵۔ ۸۴۶۔ ۸۴۷۔ ۸۴۸۔ ۸۴۹۔ ۸۵۰۔ ۸۵۱۔ ۸۵۲۔ ۸۵۳۔ ۸۵۴۔ ۸۵۵۔ ۸۵۶۔ ۸۵۷۔ ۸۵۸۔ ۸۵۹۔ ۸۶۰۔ ۸۶۱۔ ۸۶۲۔ ۸۶۳۔ ۸۶۴۔ ۸۶۵۔ ۸۶۶۔ ۸۶۷۔ ۸۶۸۔ ۸۶۹۔ ۸۷۰۔ ۸۷۱۔ ۸۷۲۔ ۸۷۳۔ ۸۷۴۔ ۸۷۵۔ ۸۷۶۔ ۸۷۷۔ ۸۷۸۔ ۸۷۹۔ ۸۸۰۔ ۸۸۱۔ ۸۸۲۔ ۸۸۳۔ ۸۸۴۔ ۸۸۵۔ ۸۸۶۔ ۸۸۷۔ ۸۸۸۔ ۸۸۹۔ ۸۹۰۔ ۸۹۱۔ ۸۹۲۔ ۸۹۳۔ ۸۹۴۔ ۸۹۵۔ ۸۹۶۔ ۸۹۷۔ ۸۹۸۔ ۸۹۹۔ ۹۰۰۔ ۹۰۱۔ ۹۰۲۔ ۹۰۳۔ ۹۰۴۔ ۹۰۵۔ ۹۰۶۔ ۹۰۷۔ ۹۰۸۔ ۹۰۹۔ ۹۱۰۔ ۹۱۱۔ ۹۱۲۔ ۹۱۳۔ ۹۱۴۔ ۹۱۵۔ ۹۱۶۔ ۹۱۷۔ ۹۱۸۔ ۹۱۹۔ ۹۲۰۔ ۹۲۱۔ ۹۲۲۔ ۹۲۳۔ ۹۲۴۔ ۹۲۵۔ ۹۲۶۔ ۹۲۷۔ ۹۲۸۔ ۹۲۹۔ ۹۳۰۔ ۹۳۱۔ ۹۳۲۔ ۹۳۳۔ ۹۳۴۔ ۹۳۵۔ ۹۳۶۔ ۹۳۷۔ ۹۳۸۔ ۹۳۹۔ ۹۴۰۔ ۹۴۱۔ ۹۴۲۔ ۹۴۳۔ ۹۴۴۔ ۹۴۵۔ ۹۴۶۔ ۹۴۷۔ ۹۴۸۔ ۹۴۹۔ ۹۵۰۔ ۹۵۱۔ ۹۵۲۔ ۹۵۳۔ ۹۵۴۔ ۹۵۵۔ ۹۵۶۔ ۹۵۷۔ ۹۵۸۔ ۹۵۹۔ ۹۶۰۔ ۹۶۱۔ ۹۶۲۔ ۹۶۳۔ ۹۶۴۔ ۹۶۵۔ ۹۶۶۔ ۹۶۷۔ ۹۶۸۔ ۹۶۹۔ ۹۷۰۔ ۹۷۱۔ ۹۷۲۔ ۹۷۳۔ ۹۷۴۔ ۹۷۵۔ ۹۷۶۔ ۹۷۷۔ ۹۷۸۔ ۹۷۹۔ ۹۸۰۔ ۹۸۱۔ ۹۸۲۔ ۹۸۳۔ ۹۸۴۔ ۹۸۵۔ ۹۸۶۔ ۹۸۷۔ ۹۸۸۔ ۹۸۹۔ ۹۹۰۔ ۹۹۱۔ ۹۹۲۔ ۹۹۳۔ ۹۹۴۔ ۹۹۵۔ ۹۹۶۔ ۹۹۷۔ ۹۹۸۔ ۹۹۹۔ ۱۰۰۰۔ ۱۰۰۱۔ ۱۰۰۲۔ ۱۰۰۳۔ ۱۰۰۴۔ ۱۰۰۵۔ ۱۰۰۶۔ ۱۰۰۷۔ ۱۰۰۸۔ ۱۰۰۹۔ ۱۰۱۰۔ ۱۰۱۱۔ ۱۰۱۲۔ ۱۰۱۳۔ ۱۰۱۴۔ ۱۰۱۵۔ ۱۰۱۶۔ ۱۰۱۷۔ ۱۰۱۸۔ ۱۰۱۹۔ ۱۰۲۰۔ ۱۰۲۱۔ ۱۰۲۲۔ ۱۰۲۳۔ ۱۰۲۴۔ ۱۰۲۵۔ ۱۰۲۶۔ ۱۰۲۷۔ ۱۰۲۸۔ ۱۰۲۹۔ ۱۰۳۰۔ ۱۰۳۱۔ ۱۰۳۲۔ ۱۰۳۳۔ ۱۰۳۴۔ ۱۰۳۵۔ ۱۰۳۶۔ ۱۰۳۷۔ ۱۰۳۸۔ ۱۰۳۹۔ ۱۰۴۰۔ ۱۰۴۱۔ ۱۰۴۲۔ ۱۰۴۳۔ ۱۰۴۴۔ ۱۰۴۵۔ ۱۰۴۶۔ ۱۰۴۷۔ ۱۰۴۸۔ ۱۰۴۹۔ ۱۰۵۰۔ ۱۰۵۱۔ ۱۰۵۲۔ ۱۰۵۳۔ ۱۰۵۴۔ ۱۰۵۵۔ ۱۰۵۶۔ ۱۰۵۷۔ ۱۰۵۸۔ ۱۰۵۹۔ ۱۰۶۰۔ ۱۰۶۱۔ ۱۰۶۲۔ ۱۰۶۳۔ ۱۰۶۴۔ ۱۰۶۵۔ ۱۰۶۶۔ ۱۰۶۷۔ ۱۰۶۸۔ ۱۰۶۹۔ ۱۰۷۰۔ ۱۰۷۱۔ ۱۰۷۲۔ ۱۰۷۳۔ ۱۰۷۴۔ ۱۰۷۵۔ ۱۰۷۶۔ ۱۰۷۷۔ ۱۰۷۸۔ ۱۰۷۹۔ ۱۰۸۰۔ ۱۰۸۱۔ ۱۰۸۲۔ ۱۰۸۳۔ ۱۰۸۴۔ ۱۰۸۵۔ ۱۰۸۶۔ ۱۰۸۷۔ ۱۰۸۸۔ ۱۰۸۹۔ ۱۰۹۰۔ ۱۰۹۱۔ ۱۰۹۲۔ ۱۰۹۳۔ ۱۰۹۴۔ ۱۰۹۵۔ ۱۰۹۶۔ ۱۰۹۷۔ ۱۰۹۸۔ ۱۰۹۹۔ ۱۱۰۰۔ ۱۱۰۱۔ ۱۱۰۲۔ ۱۱۰۳۔ ۱۱۰۴۔ ۱۱۰۵۔ ۱۱۰۶۔ ۱۱۰۷۔ ۱۱۰۸۔ ۱۱۰۹۔ ۱۱۱۰۔ ۱۱۱۱۔ ۱۱۱۲۔ ۱۱۱۳۔ ۱۱۱۴۔ ۱۱۱۵۔ ۱۱۱۶۔ ۱۱۱۷۔ ۱۱۱۸۔ ۱۱۱۹۔ ۱۱۲۰۔ ۱۱۲۱۔ ۱۱۲۲۔ ۱۱۲۳۔ ۱۱۲۴۔ ۱۱۲۵۔ ۱۱۲۶۔ ۱۱۲۷۔ ۱۱۲۸۔ ۱۱۲۹۔ ۱۱۳۰۔ ۱۱۳۱۔ ۱۱۳۲۔ ۱۱۳۳۔ ۱۱۳۴۔ ۱۱۳۵۔ ۱۱۳۶۔ ۱۱۳۷۔ ۱۱۳۸۔ ۱۱۳۹۔ ۱۱۴۰۔ ۱۱۴۱۔ ۱۱۴۲۔ ۱۱۴۳۔ ۱۱۴۴۔ ۱۱۴۵۔ ۱۱۴۶۔ ۱۱۴۷۔ ۱۱۴۸۔ ۱۱۴۹۔ ۱۱۵۰۔ ۱۱۵۱۔ ۱۱۵۲۔ ۱۱۵۳۔ ۱۱۵۴۔ ۱۱۵۵۔ ۱۱۵۶۔ ۱۱۵۷۔ ۱۱۵۸۔ ۱۱۵۹۔ ۱۱۶۰۔ ۱۱۶۱۔ ۱۱۶۲۔ ۱۱۶۳۔ ۱۱۶۴۔ ۱۱۶۵۔ ۱۱۶۶۔ ۱۱۶۷۔ ۱۱۶۸۔ ۱۱۶۹۔ ۱۱۷۰۔ ۱۱۷۱۔ ۱۱۷۲۔ ۱۱۷۳۔ ۱۱۷۴۔ ۱۱۷۵۔ ۱۱۷۶۔ ۱۱۷۷۔ ۱۱۷۸۔ ۱۱۷۹۔ ۱۱۸۰۔ ۱۱۸۱۔ ۱۱۸۲۔ ۱۱۸۳۔ ۱۱۸۴۔ ۱۱۸۵۔ ۱۱۸۶۔ ۱۱۸۷۔ ۱۱۸۸۔ ۱۱۸۹۔ ۱۱۹۰۔ ۱۱۹۱۔ ۱۱۹۲۔ ۱۱۹۳۔ ۱۱۹۴۔ ۱۱۹۵۔ ۱۱۹۶۔ ۱۱۹۷۔ ۱۱۹۸۔ ۱۱۹۹۔ ۱۲۰۰۔ ۱۲۰۱۔ ۱۲۰۲۔ ۱۲۰۳۔ ۱۲۰۴۔ ۱۲۰۵۔ ۱۲۰۶۔ ۱۲۰۷۔ ۱۲۰۸۔ ۱۲۰۹۔ ۱۲۱۰۔ ۱۲۱۱۔ ۱۲۱۲۔ ۱۲۱۳۔ ۱۲۱۴۔ ۱۲۱۵۔ ۱۲۱۶۔ ۱۲۱۷۔ ۱۲۱۸۔ ۱۲۱۹۔ ۱۲۲۰۔ ۱۲۲۱۔ ۱۲۲۲۔ ۱۲۲۳۔ ۱۲۲۴۔ ۱۲۲۵۔ ۱۲۲۶۔ ۱۲۲۷۔ ۱۲۲۸۔ ۱۲۲۹۔ ۱۲۳۰۔ ۱۲۳۱۔ ۱۲۳۲۔ ۱۲۳۳۔ ۱۲۳۴۔ ۱۲۳۵۔ ۱۲۳۶۔ ۱۲۳۷۔ ۱۲۳۸۔ ۱۲۳۹۔ ۱۲۴۰۔ ۱۲۴۱۔ ۱۲۴۲۔ ۱۲۴۳۔ ۱۲۴۴۔ ۱۲۴۵۔ ۱۲۴۶۔ ۱۲۴۷۔ ۱۲۴۸۔ ۱۲۴۹۔ ۱۲۵۰۔ ۱۲۵۱۔ ۱۲۵۲۔ ۱۲۵۳۔ ۱۲۵۴۔ ۱۲۵۵۔ ۱۲۵۶۔ ۱۲۵۷۔ ۱۲۵۸۔ ۱۲۵۹۔ ۱۲۶۰۔ ۱۲۶۱۔ ۱۲۶۲۔ ۱۲۶۳۔ ۱۲۶۴۔ ۱۲۶۵۔ ۱۲۶۶۔ ۱۲۶۷۔ ۱۲۶۸۔ ۱۲۶۹۔ ۱۲۷۰۔ ۱۲۷۱۔ ۱۲۷۲۔ ۱۲۷۳۔ ۱۲۷۴۔ ۱۲۷۵۔ ۱۲۷۶۔ ۱۲۷۷۔ ۱۲۷۸۔ ۱۲۷۹۔ ۱۲۸۰۔ ۱۲۸۱۔ ۱۲۸۲۔ ۱۲۸۳۔ ۱۲۸۴۔ ۱۲۸۵۔ ۱۲۸۶۔ ۱۲۸۷۔ ۱۲۸۸۔ ۱۲۸۹۔ ۱۲۹۰۔ ۱۲۹۱۔ ۱۲۹۲۔ ۱۲۹۳۔ ۱۲۹۴۔ ۱۲۹۵۔ ۱۲۹۶۔ ۱۲۹۷۔ ۱۲۹۸۔ ۱۲۹۹۔ ۱۳۰۰۔ ۱۳۰۱۔ ۱۳۰۲۔ ۱۳۰۳۔ ۱۳۰۴۔ ۱۳۰۵۔ ۱۳۰۶۔ ۱۳۰۷۔ ۱۳۰۸۔ ۱۳۰۹۔ ۱۳۱۰۔ ۱۳۱۱۔ ۱۳۱۲۔ ۱۳۱۳۔ ۱۳۱۴۔ ۱۳۱۵۔ ۱۳۱۶۔ ۱۳۱۷۔ ۱۳۱۸۔ ۱۳۱۹۔ ۱۳۲۰۔ ۱۳۲۱۔ ۱۳۲۲۔ ۱۳۲۳۔ ۱۳۲۴۔ ۱۳۲۵۔ ۱۳۲۶۔ ۱۳۲۷۔ ۱۳۲۸۔ ۱۳۲۹۔ ۱۳۳۰۔ ۱۳۳۱۔ ۱۳۳۲۔ ۱۳۳۳۔ ۱۳۳۴۔ ۱۳۳۵۔ ۱۳۳۶۔ ۱۳۳۷۔ ۱۳۳۸۔ ۱۳۳۹۔ ۱۳۴۰۔ ۱۳۴۱۔ ۱۳۴۲۔ ۱۳۴۳۔ ۱۳۴۴۔ ۱۳۴۵۔ ۱۳۴۶۔ ۱۳۴۷۔ ۱۳۴۸۔ ۱۳۴۹۔ ۱۳۵۰۔ ۱۳۵۱۔ ۱۳۵۲۔ ۱۳۵۳۔ ۱۳۵۴۔ ۱۳۵۵۔ ۱۳۵۶۔ ۱۳۵۷۔ ۱۳۵۸۔ ۱۳۵۹۔ ۱۳۶۰۔ ۱۳۶۱۔ ۱۳۶۲۔ ۱۳۶۳۔ ۱۳۶۴۔ ۱۳۶۵۔ ۱۳۶۶۔ ۱۳۶۷۔ ۱۳۶۸۔ ۱۳۶۹۔ ۱۳۷۰۔ ۱۳۷۱۔ ۱۳۷۲۔ ۱۳۷۳۔ ۱۳۷۴۔ ۱۳۷۵۔ ۱۳۷۶۔ ۱۳۷۷۔

کا محال ہونا رویت کے واسطے کوئی ایسی چیز شرط ہونا ثابت ہونے پر موقوف ہے جو ممکن کے خواص میں سے ہونے کی بناء پر ذات باری میں ندارد ہو یا صفات واجب میں سے کسی صفت کا رویت سے مانع ہونا ثابت ہونے پر موقوف ہے اور دونوں میں سے کوئی چیز بھی ثابت نہیں۔

لہذا باری تعالیٰ کی رویت علت رویت یعنی وجود کے مستحق ہونے کی بناء پر ممکن ہوگی۔ شرح مفصل میں شارح نے یہ جواب بھی دیا ہے کہ اگر رویت کے لئے کسی ایسی چیز کا شرط ہونا جو ممکن کے خواص میں سے ہونے کی بناء پر ذات باری میں ندارد ہو، مان لیا جائے۔ یا صفات واجب میں سے کسی صفت کو رویت سے مانع مان لیا جائے تو ہم کہیں گے کہ شرط کا ندارد ہونا یا مانع کا موجود ہونا رویت کے واقع ہونے سے مانع ہے ممکن ہونے سے مانع نہیں۔ جبکہ گفتگو امکان کے بارے میں ہے۔

قولہ: وکذا یصح أن یُری سائر الموجودات الخ یہ وجود کو رویت کی علت قرار دینے پر ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ اگر رویت بمعنی دکھائی دینے کی علت وجود یعنی موجود ہونا ہوتا تو تمام موجودات مثلاً اصوات، روائح، طعوم، حرارت اور برودت وغیرہ دکھائی دیتے لیکن تالی یعنی تمام موجودات کی رویت ہونا باطل ہے تو اسی طرح مقدم بھی یعنی وجود کا رویت کی علت ہونا بھی باطل ہے جواب کا حاصل یہ ہے کہ مذکورہ تمام موجودات کی رویت بھی ممکن ہے کیونکہ رویت اللہ تعالیٰ کے خلق کا نتیجہ ہے۔ یہی بات کہ یہ چیزیں پھر کیوں نہیں دکھائی دیتی ہیں تو اس کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی عادت یہ قائم کر رکھی ہے کہ بندہ کے اندر ان چیزوں کی رویت نہ پیدا کریں اور اگر وہ چاہیں تو خرق عادی کے طور پر ان چیزوں کی بھی رویت پیدا فرمادیں۔ ان چیزوں کی رویت نہ ہونا اس وجہ سے نہیں ہے کہ ان کی رویت محال ہے۔

وحین اعتراض بان الصحة عدمیة فلا تستدعی علتاً، ولو سلم فالواحد النوعی قد یحل بالمختلفات كالحرارة بالشمس والنار، فلا یستدعی علتاً مشترکةً ولو سلم فالعدمی یصلح علتاً للعدمی، ولو سلم فلا نسلم اشتراك الوجود، بل وجود کل شیء عینہ اجیب بان المراد بالعللة متعلق الرویت، والقابل لها ولا خفاء فی لزوم کونه وجوداً شاملاً یجوز ان تكون خصوصية الجسم والعرض لا نا اول ما نری شبحاً من بعید انساناً من هویة مآ، دون خصوصية جوهرية او عرضية او انسانية او فرسیة ونحو ذلك وبعد رویتہ برویتہ واحدة متعلقة بهویتہ قد نقدر علی تفصیلہ الی ما فیہ من الجواهر والاعراض، وقد لا نقدر ان متعلق الرویت

هوكون الشئ له هويته ما، وهو المعنى بالوجود، واشتراك ضروري، وفيه نظر
لجواز ان يكون متعلق الروية هو الجسمية، وما يتبعها من الاعراض من غير
اعتبار خصوصية.

ترجمہ اور جس وقت یہ اعتراض کیا گیا کہ صحت عدمی ہے۔ پس وہ کسی علت کا مقتضی نہیں ہوگی اور اگر مان لیا جائے تو واحد بالنوع کی مختلف علتیں ہو سکتی ہیں۔ جیسے حرارت کی علت آفتاب اور آگ (دونوں) ہیں۔ پس وہ علت مشترکہ کا مقتضی نہ ہوگی۔ اور اگر مان لیا جائے تو عدمی عدمی کے لئے علت بن سکتا ہے اور اگر مان لیا جائے تو وجود کا مشترک ہونا ہم تسلیم نہیں کرتے بلکہ ہر شئی کا وجود عین شئی ہے تو اس اعتراض کا یہ جواب دیا گیا کہ علت سے مراد رویت کا متعلق (بفتح اللام) اور وہ چیز ہے جو رویت کے قابل ہو۔ اور اس کا وجودی ہونا لازم ہونے میں کوئی خفاء نہیں۔ پھر نہیں جائز ہے کہ جسم اور عرض کی خصوصیت ہو۔ اس لئے کہ دور سے کوئی ڈھانچہ دیکھنے کی ابتداء میں ہم اس سے صرف ایک ہویت کا ادراک کرتے ہیں۔ بغیر جوہریت یا عرضیت یا انسانیت یا فرسیت کی خصوصیت کے۔ اور اس کی ہویت کو ایک مرتبہ دیکھنے کے بعد کبھی اس میں پائے جانے والے جوہر اور اعراض کی تفصیل پر فتادور ہوتے ہیں اور کبھی فتادور نہیں ہوتے ہیں۔ پس رویت کا متعلق شئی کے لئے ہویت ہونا ہے اور وجود سے یہی مراد ہے اور اس کا مشترک ہونا ضروری ہے اور اس میں نظر ہے کیونکہ ہو سکتا ہے رویت کا متعلق جسمیت اور وہ اعراض ہوں جو کہ جسمیت کے تابع ہیں بغیر کسی خصوصیت کا اعتبار کئے ہوئے۔

تشریح وجود کو رویت کی علت مشترکہ قرار دینے پر چار اعتراضات وارد ہوتے ہیں (۱) صحت بمعنی امکان امر عدمی ہے کیونکہ اس سے مراد وجود اور عدم کسی کا ضروری نہ ہونا ہے اور نہ ہونا امر عدمی ہے۔ لہذا صحت رویت عدمی ہے اور عدمی کے لئے کوئی بھی علت نہیں ہوتی بلکہ اس کے لئے علت وجود کا نہ ہونا ہی کافی ہوتا ہے لہذا صحت رویت کی کوئی بھی علت نہ ہوگی۔ نہ وجود نہ اس کے علاوہ اور کوئی چیز (۲) دوسرے فاعل واحد النوعی الخ اعتراض کو سمجھنے سے پہلے یہ بات سمجھ لیجئے کہ واحد کی تین قسمیں ہیں۔ اگر واحد کوئی معین شخص اور فرد ہے تو اس کو واحد بال شخص کہتے ہیں۔ مثلاً زید جو ایک متعین فرد ہے اور اگر واحد کوئی ایسی کلی ہے جس کے تحت ایک حقیقت کے افراد کثیرہ ہیں تو اس کو واحد بال نوع کہتے ہیں۔ مثلاً انسان۔ اور اگر واحد کوئی ایسی کلی ہے جس کے تحت مختلف حقیقت کے افراد کثیرہ ہیں تو اس کو واحد بالجنس کہتے ہیں۔ مثلاً حیوان، پھر واحد بال شخص کے لئے ایک ہی علت ہوگی۔ مثلاً ابھی ابھی تنور سے نکالی گئی وہ روٹی جو آپ کے ہاتھ میں ہے۔ معین فرد ہونے کی وجہ سے

واحد بالشیخ ہے جس کی علت صرف آگ ہے اور مطلق حرارت واحد بالنوع ہے جس کے تحت از کو کثیرہ ہیں مثلاً تنور کی حرارت بدن کی حرارت، چھت کی حرارت وغیرہ۔ اور واحد بالنوع کی متعدد علتیں ہو سکتی ہیں۔ مثلاً تنور کی حرارت کی علت آگ ہے اور بدن کی حرارت کی علت بخار ہے۔ چھت کی حرارت کی علت دھوپ اور آفتاب ہے۔ اب اعتراض سینے۔ معترض کہتا ہے کہ اگر ہم یہ مان بھی لیں کہ صحتِ رویت باوجود عدمی ہونے کے علت کا مقتضی ہے تو یہ نہیں مانتے کہ اس کے لئے علت واحدہ مشترکہ ہونا ضروری ہے۔ ایسا اس وقت ضروری ہوتا کہ جب رویت واحد بالشیخ ہوتی جس کے لئے ایک ہی علت ہوتی ہے لیکن رویت واحد بالنوع ہے اور واحد بالنوع کی مختلف اور متعدد علتیں ہو سکتی ہیں جیسے حرارت واحد بالذات ہے اس کی علت کہیں آگ ہے اور کہیں دھوپ اور آفتاب، تو اسی طرح ہم کہہ سکتے ہیں کہ اعیان میں رویت کی علت ان کا جسم یا جوہر ہونا ہے اور اعراض میں رویت کی علت عرض ہونا ہے اور اللہ تعالیٰ نہ جوہر ہیں نہ جسم ہیں اور نہ عرض ہیں تو اللہ تعالیٰ میں رویت کی کوئی علت نہیں پائی گئی۔ لہذا ان کی رویت ممکن نہ ہوگی (۳) اگر ہم یہ بھی مان لیں کہ رویت باوجود واحد بالنوع ہونے کے علت مشترکہ کی مقتضی ہے تو ہم یہ نہیں تسلیم کرتے کہ اس علت کا وجودی ہونا ضروری ہے کیونکہ صحتِ رویت عدمی ہے اور عدمی کے لئے عدمی علت ہو سکتا ہے۔ لہذا صحتِ رویت کی علت عدمی ہے اور وہ عدمی امکان یا حادث ہے جس سے باری تعالیٰ پاک ہے۔ لہذا صحتِ رویت کی علت یعنی امکان یا حادث کے ندارد ہونے کی وجہ سے اللہ کی رویت صحیح اور ممکن نہ ہوگی۔ (۴) اگر یہ بھی مان لیں کہ عدمی یعنی امکان یا حادث علت نہیں بن سکتا اور اعیان و اعراض کی رویت کی علت وجودی ہے تو ہم یہ نہیں تسلیم کرتے کہ وجود اعیان و اعراض اور باری تعالیٰ کے درمیان مشترک ہے حتیٰ کہ علتِ رویت یعنی وجود کے محقق ہونے سے باری تعالیٰ کی رویت کا ممکن ہونا لازم آئے۔ بلکہ ہم کہتے ہیں کہ ہر شئی کا وجود عین شئی ہے تو اعیان و اعراض کا وجود عین اعیان و اعراض ہوگا اور اعیان و اعراض ممکن ہیں لہذا ان کا وجود جو ان کی رویت کی علت ہے ممکن ہوگا۔ جبکہ اللہ تعالیٰ کا وجود ممکن نہیں بلکہ واجب ہے تو علتِ رویت کے نہ ہونے کی وجہ سے اللہ تعالیٰ کی رویت ممکن نہ ہوگی۔

قولہ: اُجیب بان المراد من العلة الخ حاصل جواب یہ ہے کہ علتِ رویت سے مراد رویت کا متعلق یعنی وہ چیز ہے جس سے رویت کا تعلق ہو۔ جو رویت بمعنی دکھائی دینے کے قابل ہو۔ اور ایسی چیزیں ممکن و وجودی ہی ہوگی کیونکہ معدوم قابلِ رویت نہیں ہوتا تو صحتِ رویت علت بمعنی ایسی چیز کا ضرور مقتضی ہو جس سے رویت متعلق ہو سکے۔ لہذا پہلا اعتراض کہ صحتِ عدمی ہے اس کے لئے کوئی علت نہ ہوگی دفع ہو گیا۔ اسی طرح جب علتِ رویت سے متعلق رویت اور قابلِ رویت مراد ہے جس کا وجودی ہونا ضروری

ہے تو تیسرا اعتراض بھی کہ عدمی کے لئے عدمی علت ہو سکتا ہے دفع ہو گیا۔ پھر جب علت رویت سے مراد متعلق رویت ہے، تو کسی چیز کے رویت کا متعلق ہونے اور قابل رویت ہونے میں اس کے جوہر یا عرض ہونے کی کوئی خصوصیت نہیں کیونکہ اگر جوہریت یا عرضیت رویت کا متعلق ہوتی تو ہمیں ہر دکھائی دینے والی چیز کا جوہر یا عرض ہونا معلوم ہوتا۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ بسا اوقات ہم دور سے ایک ڈھانچہ سادہ دیکھتے ہیں اور اول دہلہ میں ہیں اس کے جوہر یا عرض ہونے کا، ان یا گھوڑا ہونے کا، سیاہ یا سفید ہونے کا کچھ علم نہیں ہوتا بس اتنا جانتے ہیں کہ کچھ ہے۔ پس یہ کچھ ہونا ہی جس کو ہویت کہتے ہیں رویت کا متعلق اور اس کی علت ہے اور یہی ہویت جو رویت کا متعلق اور اس کی علت ہے وجود ہے۔ معلوم ہوا کہ رویت کی علت وجود ہی ہے۔ لہذا دوسرا اعتراض دفع ہو گیا کہ رویت واحد بالذات ہے اس کی متعدد علتیں ہو سکتی ہیں۔ پھر وجود کا اعیان و اعراض اور باری تعالیٰ کے درمیان مشترک ہونا بدیہی ہے جس کا انکار تکبر اور بہت دھرمی ہے لہذا چوتھا اعتراض بھی دفع ہو گیا کہ ہم وجود کا مشترک ہونا تسلیم نہیں کرتے۔

قولہ: ثم لا يجوز ان يها من لے کر وہو المعنى بالوجود تک دوسرے اعتراض یعنی فالواحد النوعی الخ کا جواب ہے نیز اس بات کی دلیل بھی ہے کہ رویت کا متعلق وجود ہے۔

قولہ: واشترکہ ضروری الخ یہ چوتھے اعتراض کا جواب ہے۔
قولہ: وفيه نظر الخ یعنی مذکورہ جواب میں اشکال ہے۔ اس لئے کہ ہو سکتا ہے ہویت امر اعتباری ہونے کی وجہ سے رویت کا متعلق نہ ہو بلکہ جسمیت اور اس کے تابع اعراض ہوں۔ اور جسمیت اعیان و اعراض اور باری تعالیٰ کے درمیان مشترک نہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ جسم نہیں ہیں تو پھر علت رویت بمعنی متعلق رویت کے ندارد ہونے کی وجہ سے اللہ تعالیٰ کی رویت نہ ہوگی۔

قولہ: من غير اعتبار خصوصية الخ۔ یعنی متعلق رویت مطلق جسمیت اور عرضیت ہو یعنی خاص جسم یا عرض نہ ہو۔

وتقرير الثاني ان موسى عليه السلام قد سأل الروية بقوله رب ارنى النظر اليك فلو لم تكن ممكنة لكان طلبها جهلا بما يجوز في ذات الله تعالى ومالا يجوز، اوسفها وعبثا وطلبا للمحال، والا نبياء منزهون عن ذلك، وان الله قد علت الروية باستقرار الجبل وهو امر ممكن في نفسه، والمعلق بالممكن ممكن لان معناه لا يخفى بثبوت المعلق عند ثبوت المعلق به، والمحال لا يثبت على شيء من التقادير الممكنة ترجمہ اور دوسری دلیل کی تقریر یہ ہے کہ موسیٰ علیہ السلام نے "رب ارنی النظر الیک" کہہ کر

اللہ تعالیٰ سے رویت کی درخواست کی۔ پس اگر رویت ناممکن ہو تو اس کی درخواست کرنا اس بات سے جاہل ہونے کو مستلزم ہوگا کہ کیا بات اللہ تعالیٰ کی جناب میں جائز ہے اور کیا ناجائز ہے۔ یا سفاہت اور عبث کو یا طلب محال کو مستلزم ہوگا۔ اور انبیاء ان باتوں سے پاک ہیں اور یہ کہ اللہ تعالیٰ نے رویت کو مستلزم جبل پر معلق فرمایا اور وہ فی نفسہ امر ممکن ہے اور جو ممکن پر معلق ہو وہ بھی ممکن ہے اس لئے کہ تعلیق کا مقصد معلق بہ کے ثبوت کے وقت معلق کے ثبوت کی خبر دینا ہے۔ حالانکہ محال ممکنہ صورتوں میں سے کسی صورت پر بھی ثابت نہیں ہوتا۔

تشریح

باری تعالیٰ کی رویت کے ممکن ہونے پر دوسرا استدلال نقلی ہے، اس استدلال کے تحت شارح نے دو دلیلیں ذکر فرمائی ہیں۔ مگر چونکہ دونوں دلیلوں کا ماخذ ایک ہی آیت ہے اس لئے شارح نے ایک ہی دلیل کے عنوان سے دونوں کا ذکر کیا۔ اول اور ثانی کا عنوان قائم نہیں فرمایا اور وہ آیت جو دونوں دلیلوں کا ماخذ ہے یہ ہے ”فَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ، قَالَ لَنْ تَرَانِي، وَلَكِنْ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ، فَإِنْ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ، فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَبِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ، قَالَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ“۔ ترجمہ۔ اور جب موسیٰ (علیہ السلام) ہمارے وقت (میعود) پر آئے اور ان کے رب نے ان سے بات کی، تو (موسیٰ علیہ السلام نے) عرض کیا کہ اے میرے پروردگار مجھے اپنا دیدار کرا دیجئے کہ میں آپ کو ایک نظر دیکھ لوں۔ ارشاد ہوا کہ تم مجھ کو (دنیا میں) نہیں دیکھ سکتے، لیکن تم اس پہاڑ کو دیکھتے رہو، اس پر ہم ایک جھلک ڈالتے ہیں، سو اگر یہ اپنی جگہ برقرار رہا تو تم بھی دیکھ سکو گے۔ پس ان کے رب نے جو اس پر تجلی فرمائی تو تجلی نے اس پہاڑ کے بر خچے ارادے اور موسیٰ علیہ السلام سہل ہو کر گر پڑے، پھر جب ہوش میں آئے، تو عرض کیا، بے شک آپ کی ذات (ان آنکھوں کی برداشت سے) منزہ اور پاک ہے، میں آپ کی جناب میں معذرت کرتا ہوں۔ اور آپ کے ارشاد ”لَنْ تَرَانِي“ پر سب سے پہلے میں یقین کرتا ہوں۔

اب آیت مذکورہ بالا سے ماخوذ نمبر وار دونوں دلیلیں سنئے۔

(۱) حضرت موسیٰ علیہ السلام نے اللہ کا کلام سنا، کلام سن کر متکلم کی دید کا اشتیاق پیدا ہوا اور دیدار کی درخواست کی۔ فرمایا ”رَبِّ أَرِنِي“ اے میرے پروردگار مجھے اپنا دیدار کرا دیجئے۔ جواب ارشاد ہوا ”لَنْ تَرَانِي“ تم مجھے دیکھ نہ سکو گے اور میرے جمال بے مثال کی تاب نہ لا سکو گے۔ موسیٰ علیہ السلام کی یہ درخواست خود باری تعالیٰ کی رویت کے ممکن ہونے پر دلالت کرتی ہے اس لئے کہ اگر اللہ تعالیٰ کی رویت

ممکن نہ ہو پس اگر انھیں رویت کے ناممکن ہونے کا علم نہیں تھا تو ان کا رویت کی درخواست کرنا ان کے اس بات سے جاہل ہونے کو مستلزم ہوگا کہ جناب باری میں کون سی بات جائز اور ممکن ہے اور کون سی بات ناجائز اور ناممکن ہے اور اگر علم تھا تو یہ درخواست ان کی سفاہت و کم عقلی اور غیثت بے فائدہ کام کرنے کو اور طلب مجال کو مستلزم ہوگی اور انبیاء ان باتوں سے پاک ہیں معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ کی رویت ممکن ہے۔

۱۱۔ اللہ تعالیٰ نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کی درخواست کے جواب میں فرمایا کہ تم میرے جمال بے مثال کی تاب نہ لا سکو گے البتہ تمہاری تسلی کے لئے ایک صورت تجویز کرتا ہوں کہ ”انظر الی الجبل“ تم اس پہاڑ کی طرف دیکھتے رہو میں اس پر ایک جھلک ڈالتا ہوں ”فان استقر مکانہ“ اگر پہاڑ اس کا متحمل ہو جائے اور اپنی جگہ ساکن اور قرار رہے فسوف نترانی تو تم بھی مجھے دیکھ سکو گے۔ یہ واقعہ بایں وجہ رویت کے ممکن ہونے پر دلالت کرتا ہے کہ اس میں اللہ تعالیٰ نے اپنی رویت کو استقرار جبل پر معلق فرمایا ہے جو فی نفسہ ممکن ہے اور جو چیز کسی ممکن پر معلق ہو وہ بھی ممکن ہے معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ کی رویت ممکن ہے اس دلیل کا ایک مقدمہ یہ ہے کہ استقرار ممکن ہے اسکی وجہ یہ ہے کہ جبل ایک جسم ہے اور جسم کا جطر حرکت کرنا ممکن ہے اسطر اس استقرار و سکون بھی ممکن ہے اور دوسرا مقدمہ یہ ہے کہ جو چیز کسی ممکن پر معلق ہو وہ بھی ممکن ہے اس کی وجہ شارح نے خود ذکر فرمائی ہے کہ تعلیق سے مقصود معلق بہ کے ثبوت کے وقت معلق کے ثبوت کی خبر دینا ہے۔ تو گویا اللہ تعالیٰ اپنی رویت کو استقرار جبل پر معلق فرما کر اس بات کی خبر دے رہے ہیں کہ معلق بہ یعنی پہاڑ کا استقرار و سکون ثابت ہونیکے وقت معلق یعنی میری رویت بھی ثابت ہوگی۔ اس سے معلوم ہوا کہ رویت ممکن ہے کیونکہ محال تو جتنی صورتیں ممکن ہو سکتی ہیں ان میں سے کسی بھی صورت میں ثابت نہیں ہوتا۔

فائدہ ۵۔ رویت کے امکان پر آیت مذکورہ میں ایک اور دلیل بھی ہے وہ یہ کہ جس طرح اگر کوئی کسی سے ایسی چیز کھانے کے لئے مانگے جو کھانے کی نہیں ہے تو وہ شخص جواب میں کہے گا۔ ایشا لک جگہ یعنی چیز کھانے کی نہیں ہے۔ اور اگر وہ چیز کھانے کی تو ہے۔ مگر اس شخص کو ہضم نہ ہوگی۔ تو جواب میں کہے گا۔ لَنْ تَصْعَدَ۔ یعنی چیز تو کھانے کی ہے۔ مگر تم اسے کھانہ نہ سکو گے۔ اور تمہارا معدہ اس کو برداشت نہ کر سکے گا۔ اسی طرح اگر اللہ تعالیٰ کی رویت ناممکن ہوتی۔ اور اللہ تعالیٰ قابل دیدن نہ ہوتے تو موسیٰ علیہ السلام کی درخواست کے جواب میں فرماتے ”لَنْ أُرَى“ بھی میں دکھائی نہیں دے سکتا۔ مگر یہ نہیں فرمایا بلکہ فرمایا کہ ”لَنْ تَرَانِي“ یعنی میرا دکھائی دینا تو ممکن ہے البتہ تم مجھے دیکھ نہ سکو گے۔ اور میرے دیدار کا متحمل نہ ہو سکو گے۔

وقد اعترض بوجهه اقواها ان سوال موسى عليه السلام كان لاجل قومه حيث قال
 لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً، فَبَالَ، لِيَحْلُمُوا امْتِنَاعَهُ، كَمَا عَلِمَ بِهِ هَذَا
 اَلْاِسْلَامُ اِنَّ الْمَعْلُوقَ عَلَيْهِ مُمْكِنٌ، بَلْ هُوَ اسْتِقْرَارُ الْجِبْلِ حَالِ تَحَرُّكِهِ وَهُوَ مَحَالٌ وَاجِبٌ
 بَانَ كَلَامُ مَنْ ذَاكَ خِلَافَ الظَّاهِرِ، وَلَا ضَرْبَ دَرْجَةٍ فِي اِرْتِكَابِهِ، عَلَى اَنْ اَتَقَدَّمَ اِنْ كَانَ
 مُؤْمِنِينَ، كَفَاهُمْ قَوْلُ مُوسَى اَنْ الرُّوْيَةَ مَمْتَنَعَةٌ، وَاِنْ كَانُوا كُفَرًا لَمْ يَصْدَقْ قَوْلُهُ
 فِي حُكْمِ اللَّهِ بِالْاِمْتِنَاعِ، وَاَيَّامًا كَانَ، يَكُونُ السَّوَالُ عِبَثًا، وَالْاِسْتِقْرَارُ حَالِ التَّحَرُّكِ يُمْكِنُ
 مُمْكِنٌ بَانَ لِقَعِ السَّكُونِ بِدَلِّ الْحَرَكَةِ، وَاِنَّمَا الْمَحَالُّ اجْتِمَاعُ الْحَرَكَةِ السَّكُونِ.

ترجمہ

اور امد کورہ دونوں دلیلوں پر چند اعتراضات کئے گئے ہیں۔ ان میں سے قوی تر یہ ہے کہ
 موسیٰ علیہ السلام کی درخواست اپنی قوم کی خاطر تھی کیونکہ انھوں نے کہہ دیا تھا کہ ہم آپ کی تصدیق
 نہ کریں گے۔ یہاں تک کہ ہم اللہ تعالیٰ کو کھلی آنکھوں سے دیکھ لیں تو موسیٰ علیہ السلام نے درخواست کی تاکہ وہ
 بھی رویت کے محال ہونے کا یقین کر لیں۔ جس طرح وہ خود اس کا یقین رکھتے تھے۔ اور بایں طور اعتراض
 کیا گیا ہے، کہ ہم نہیں مانتے کہ (رویت کا) متعلق علیہ ممکن ہے۔ بلکہ متعلق علیہ بہار کا حرکت کی حالت میں ممکن
 ہونا ہے اور یہ محال ہے۔ اور جواب یہ دیا گیا کہ ان میں سے ہر ایک خلاف ظاہر ہے جس کے ارتکاب کی
 کوئی ضرورت نہیں۔ علاوہ ازیں یہ بات ہے کہ وہ لوگ اگر مؤمن تھے تو موسیٰ علیہ السلام کا یہ کہہ دینا کافی ہوتا
 کہ رویت محال ہے اور اگر وہ کافر تھے تو رویت کے، ممتنع ہونے کے متعلق اللہ تعالیٰ کے فیصلہ میں ان
 کی تصدیق نہ کرتے اور جو بھی صورت ہو۔ سوال کرنا عیب ہوتا۔ اور حرکت کی حالت میں بھی استقرار و سکون
 ممکن ہے بایں طور کہ بجائے حرکت کے سکون واقع ہو جائے اور محال تو حرکت و سکون کا اجتماع ہے۔

تشریح

امکان رویت کی پہلی دلیل پر معتزلہ میں سے جا حظ اور اس کے متبعین کی طرف سے یہ اعتراض
 وارد کیا گیا ہے کہ موسیٰ علیہ نے اپنی قوم کے لئے رویت کی درخواست کی تھی، کیونکہ قوم
 نے ان سے کہا تھا، ”اَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً“ اے اللہ ہمیں کھلی آنکھوں اللہ تعالیٰ کا دیدار کرا دیجئے، اسی طرح
 قوم نے کہا تھا۔ ”لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً“ ہم ہرگز آپ کی تصدیق نہ کریں گے یہاں تک
 کہ ہم اللہ تعالیٰ کو کھلی آنکھوں سے دیکھ لیں تو موسیٰ علیہ السلام نے ان کی خاطر رویت کی درخواست کی
 تاکہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے انکار سن کر انھیں بھی رویت کے محال ہونے کا یقین ہو جائے۔ جس طرح خود
 موسیٰ علیہ السلام کو اس کے محال ہونے کا یقین تھا اور دوسری دلیل پر یہ اعتراض کرتے ہیں کہ استقرار و سکون
 جس پر اللہ تعالیٰ نے رویت کو متعلق فرمایا ہے۔ ممکن نہیں کہ اس سے متعلق رویت کا ممکن ہونا لازم آئے۔

بلکہ استقرار جبل سے استقرار سکون بحالت حرکت مراد ہے اور استقرار بحالت حرکت اجتماع ضدین کو مستلزم ہونے کی وجہ سے محال ہے۔ لہذا اس پر جو رویت معلق ہے وہ بھی محال ہوگی۔

ان دونوں اعتراضوں کا مشترک جواب یہ دیا گیا کہ دونوں خلافِ ظاہر ہیں۔ اول تو اس لئے خلاف ظاہر ہے کہ اگر موسیٰ علیہ السلام قوم کے لئے رویت کی درخواست کرتے تو ”رب ارنی“ نہ فرماتے بلکہ کہتے ”رب اریہم“ اے پروردگار! ان کو اپنا دیدار کرا دیجئے۔ اسی طرح ”انظر الیک“ کے بجائے ”ینظروا الیک“ فرماتے یعنی یہ لوگ آپ کو دیکھ لیں۔ اور ثانی اس لئے خلافِ ظاہر ہے کہ آیت میں استقرار مطلق ہے حالتِ حرکت کے ساتھ مقید نہیں ہے۔

قولہ: علی ان القوم الخ دونوں اعتراضوں کا مشترک جواب دینے کے بعد اب ہر ایک کا الگ جواب دے رہے ہیں۔ پہلے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ موسیٰ علیہ السلام کی قوم جس نے ”سن فومن لک حتی نری اللہ جہودہ“ کہا تھا۔ اگر مومن تھے تو موسیٰ علیہ السلام کا صرف اتنا کہہ دینا کافی تھا کہ اللہ کی رویت محال ہے۔ لہذا ایسی درخواست مناسب نہیں ہے۔ اور اگر کافر تھے تو اللہ تعالیٰ کی طرف سے موسیٰ علیہ السلام کے رویت کے محال ہونے کی خبر دینے میں وہ لوگ موسیٰ علیہ السلام کی تصدیق نہ کرتے۔ بہر صورت رویت کی درخواست عبث اور بے سود ہوگی۔

قولہ: والا استقرار الخ یہ دوسرے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ معلق علیہ یعنی استقرار سے اگر استقرار بحالت حرکت مراد لی جائے جیسا کہ معترض نے کہا ہے تو یہ بھی ممکن ہے بایں طور کہ حرکت کی جگہ استقرار و سکون طاری ہو جائے اور یہ محال نہیں ہے بلکہ محال تو حرکت و سکون کا اجتماع ہے۔

واجبة بالنقل، وقد ورد الدلیل السمعی بإيجاب روية المومنین الله تعالى في الدار الآخرة۔ اما الكتاب فقوله تعالى وجوه يومئذ نافرة الى ربها ناظرة، واما السنة فقوله عليه السلام انكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر، وهو مشهور رواه احد وعشرون من اكابر الصحابة رضوان الله عليهم، واما الاجماع فهو ان الامة كانوا جميعين على وقوع الروية في الآخرة، وان الآيات الواردة في ذلك محمولة على ظواهرها، ثم ظهرت مقالة المخالفين وشاعت شبههم وتاويلاتهم۔

ترجمہ | اور اللہ تعالیٰ کی رویت بمعنی آنکھ سے دکھائی دینا، نقل سے ثابت ہے اور آخرت میں اللہ تعالیٰ کو مومنین کا دیکھنا ثابت ہونے کے متعلق دلیل نقلی وارد ہے۔ بہر حال کتاب

میں تو اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے کہ بہت لوگ اس دن ہشاش بشاش ہوں گے۔ اپنے پروردگار کو دیکھیں گے اور بہر حال سنت تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے کہ تم اپنے پروردگار کو دیکھو گے جس طرح چاند کو چودھویں شب میں دیکھتے ہو اور یہ حدیث مشہور ہے جس کو اکیس اکابر صحابہ نے روایت کیا ہے اور بہر حال اجماع تو وہ یہ ہے کہ امت آخرت میں اللہ تعالیٰ کی رویت واقع ہونے پر اور اس بات پر متفق رہی ہے کہ اس سلسلہ میں وارد آیات اپنے ظاہری معنی پر محمول ہیں۔ پھر اس کے بعد مخالفین کی بات سامنے آئی۔ اور ان کے شبہات اور انکی تاویلات عام ہوئیں۔

تشریح

اس سے پہلے ماتن نے بیان فرمایا تھا کہ اللہ تعالیٰ کی رویت بمعنی دکھائی دینا عقلاً ممکن ہے اور اب بتلا رہے ہیں کہ آخرت میں اہل ایمان کے لئے رویت کا حصول اور وقوع نقل سے ثابت ہے اور جو چیز عقلاً ممکن ہو اور دلائل نقلیہ کتاب و سنت نے اس کے وقوع کی خبر دی ہو۔ اس کی تصدیق واجب ہے۔ آخرت میں مومنین کو اللہ تعالیٰ کا دیدار نصیب ہونے پر دلیل نقلی کتاب اللہ سنت اور اجماع ہے۔ کتاب اللہ میں دلیل اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ ”وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ اِلٰى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ“ محل استشہاد ”اِلٰى“ رہا ناظرہ ہے کیونکہ حرف ”اِلٰى“ صلہ ہے ناظرہ کا اور جب نظر کا لفظ ”اِلٰى“ کے ذریعہ متعدی ہو تو وہ رویت کے معنی میں ہوتا ہے اور مخالفین کا یہ قول کہ ”اِلٰى“ حرف نہیں ہے بلکہ اسم ہے اور آلاء کا مفرد ہے جس کے معنی نعمت کے ہیں اور ناظرہ بمعنی منتظرہ ہے اور مطلب یہ ہے کہ مومنین جنت میں اپنے پروردگار کی نعمتوں کا انتظار کریں گے۔ قیاس سے بعید اور سیاق آیت کے مخالف ہے۔ کیونکہ آیت اہل ایمان کو بشارات دینے اور اس بات کی خبر دینے کے لئے آئی ہے کہ اہل ایمان کے لئے وہاں خوشی ہی خوشی ہے۔ رنج و غم کا وہاں نام و نشان بھی نہیں۔ اور انتظار کو تو اشدّٰ مین الموت کہا گیا ہے۔ اسی طرح کفار کی تحقیر و اہانت کے موقع پر اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا۔ ”كَذٰلِكَ اِنْهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ مَّحْجُوبُونَ“ یعنی کفار اس روز اپنے پروردگار کے دیدار سے محروم ہوں گے اور دیدار الہی سے محرومی کفار کے لئے باعث تحقیر اسی وقت ہوگی۔ جب یہ محرومی ان ہی کے ساتھ مخصوص ہو۔ اور اہل ایمان دیدار خداوندی سے شرف یاب ہوں۔

اور سنت میں دلیل وہ حدیث مشہور ہے جس کو اکیس اکابر صحابہ نے روایت کیا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم اپنے پروردگار کو اس طرح دیکھو گے جس طرح چودھویں شب میں چاند کو دیکھتے ہو۔ تیسری دلیل اجماع ہے وہ یہ کہ مخالف فرقوں کے ظہور سے پہلے امت کا اس بات پر اتفاق رہا ہے کہ آخرت میں اللہ تعالیٰ کی رویت ہوگی اور اس پر بھی اتفاق رہا ہے کہ وقوع رویت کے سلسلے میں وارد آیات اپنے ظاہری معنی پر محمول ہیں۔ اس مسئلہ میں اختلاف کرنے

وہاں مشاہدہ ہو گا اور بعد میں ہوا جیسا کہ شارح کے قول شہد ظہرت۔ سے واضح ہے۔

فإن شهودهم من العقلیات ان الرویة مشروطة بكون المرئی فی مكان وجهة
وہاں ہستی من الرائی وثبوت مسافت بینہما لئلا یكون فی غایت القرب ولا فی
ذات البعد والاتصال شعاع من الباصرة بالمرئی وكل ذلك محال فی حق اللہ تعالیٰ،
بحسب من هذا الاشتراط، والیہ اشار بقولہ فیہی لا فی مكان ولا علی جهة من
مقابلہ او اتصال شعاع اور ثبوت مسافت بین الرائی وبين اللہ تعالیٰ، ویاس
الغائب علی الشاہد فاسد

ترجمہ اور معتزلہ کی قوی تر دلیل عقلیات میں سے یہ ہے کہ رویت کے لئے شرط ہے، مرئی کا مکان اور
جہت میں ہونا، اور رائی کے سامنے ہونا اور رائی اور مرئی کے درمیان اتنی مسافت ہونا جو نہ
انتہائی قریب ہو اور نہ انتہائی بعید ہو اور شئی مرئی کے ساتھ شعاع بصری کا متصل ہونا اور یہ سب اللہ تعالیٰ
کے حق میں محال ہے اور جواب ان چیزوں کے شرط ہونے کا انکار ہے اور اسی کی طرف مانتے اپنے اس
قول سے اشارہ کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ دکھائی دیں گے۔ دراصل حالیکہ نہ وہ مکان میں ہونے کے ساتھ متصف
ہو اور نہ سامنے کی جہت میں ہونے کے ساتھ یا شعاع کے اتصال کے ساتھ متصف ہے۔ نہ رائی اور
اللہ تعالیٰ کے درمیان مسافت کا ثبوت ہے۔ اور غائب کو حاضر برقیاس کرنا غلط ہے۔

تشریح رویت کے مسئلے میں مخالفین معتزلہ وغیرہ کے دلائل عقلی بھی ہیں۔ اور نقلی بھی عقلی دلائل
میں ان کی قوی تر دلیل یہ ہے کہ کسی چیز کی رویت بمعنی دکھائی دینے کے لئے یہ شرائط ہیں۔
۱۔ شئی مرئی کسی مکان اور جہت میں ہو (۲) رائی کے مقابل اور سامنے ہو (۳) رائی اور مرئی کے درمیان
اتفاقاً صلہ ہو جو نہ انتہائی درجہ قریب ہو اور نہ انتہائی درجہ بعید کیونکہ جس طرح بُعد مسافت رویت سے
مانع ہے قرب مسافت بھی مانع ہے مثلاً ہم اپنی ناک اور چہرہ وغیرہ کو نگاہ سے غایت قرب کی بناء پر
نہیں دیکھتے (۴) رائی کی نگاہ سے خارج ہونے والی شعاع کا شئی مرئی کے ساتھ اتصال ہو۔ ان چار
شرائط میں سے کوئی بھی شرط ذات باری میں نہیں پائی جاتی۔ اول الذکر دو شرطوں کا نادر ہونا تو ظاہر ہے
اور تیسری شرط کا نادر ہونا ارشاد قرآنی "نحن اقرب الیہ من حبل الوريد" سے ثابت ہے
بہر حال جب رویت کی مذکورہ شرائط ذات باری میں متحقق نہیں ہیں تو باری تعالیٰ کی رویت ممکن
نہیں ہے۔

جواب یہ ہے کہ رویت کے لئے مذکورہ چیزوں کا شرط ہونا تسلیم نہیں۔ بلکہ ہم کہتے ہیں کہ رویت

محض اللہ تعالیٰ کے خلق کا نتیجہ ہے۔ عقلاً جائز ہے کہ مذکورہ شرائط موجود ہوں لیکن اگر اللہ تعالیٰ نہ چاہے تو رویت حاصل نہ ہو۔ بلی اندھیری رات میں چوہے کو دیکھتی ہے۔ ہم نہیں دیکھتے، آسیب زدہ جنات کو دیکھتا اور اس سے باتیں کرتا ہے۔ ہم نہیں دیکھتے۔ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جبرائیل امین کو دیکھتے تھے۔ اور حضرات صحابہ کرام عام طور پر نہیں دیکھتے تھے۔ اسی طرح یہ بھی عقلاً ممکن ہے کہ مذکورہ شرائط کے بغیر رویت محقق ہو۔ مثلاً مکان کو ہم دیکھتے ہیں حالانکہ وہ خود کسی مکان میں نہیں۔ ورنہ تسلسل لازم آئیگا زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ مذکورہ چیزیں رویت کی شروط عادیہ ہیں۔ شروط لازمہ نہیں۔ یعنی عادیہ کسی چیز کی رویت ان شرائط مذکورہ کے ساتھ ہی ہوتی ہے۔ مگر خلاف عادت کا بھی تو امکان ہوتا ہے اس لئے ممکن ہے کہ عادت کے برخلاف اللہ تعالیٰ دکھائی دیں۔ باوجود اس کے کہ وہ نہ تو کسی مکان میں ہیں اور نہ جہت میں اور باوجود اس کے کہ اس کو بندوں سے غایت قرب ہے۔ جیسا کہ خود فرمایا ہے کہ ہم بندہ سے اس کی شہ رگ سے بھی زیادہ قریب ہیں۔

قولہ: وقیاس الغائب الخ یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ مذکورہ چیزیں تمام موجودات کی رویت کے لئے شرط ہیں تو اللہ تعالیٰ کی رویت کے لئے کیوں شرط نہیں۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ ہمارے حواس سے غائب اللہ کی ذات کو اس عالم محسوس کی موجودات پر قیاس کرنا غلط ہے اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ رویت باری کے منتفی ہونے پر معتزلہ کے مذکورہ استدلال عقلی کا علی سبیل التزل جواب ہو۔ تو جواب کی توضیح یہ ہوگی کہ اگر رویت کے لئے مذکورہ چیزیں شرط ہوں، ہم تسلیم کر لیں۔ تو صرف اس دنیوی زندگی میں شرط ہوں گی یا جو اہر اور اعراف کی رویت کے لئے شرط ہوں گی۔ اور عالم غائب یعنی آخرت کو اس عالم شاہد اور محسوس پر اسی طرح باری تعالیٰ کی غائب عن المحسوسات کو اس عالم کی محسوسات پر قیاس کرنا غلط ہے

وقد يستدل على عدم الاشتراط بروية الله تعالى ايانا، وفيه نظر لان الكلام في الروية بحاسته البصر، فان قيل لو كان جائز الوجود، والحاسته سليمة وساثر الشرائط موجودة لوجب ان يُرى، وإلا ليجز ان يكون بحضور تناجبال شاهقة لانراها، وانها سفسطة، قلنا ممنوع فان الروية عندنا بخلق الله تعالى فلا تجب عند اجتماع الشرائط۔

ترجمہ اور بعض دفعہ اللہ تعالیٰ کے دکھائی دینے میں مذکورہ چیزیں شرط نہ ہونے پر اللہ تعالیٰ کے ہم کو دیکھنے سے استدلال کیا جاتا ہے اور اس میں اشکال ہے۔ اس لئے کہ گفتگو

حادثہ بصر کے ذریعہ دیکھنے میں ہے۔ پھر اگر اعتراض کیا جائے کہ اگر اللہ تعالیٰ کی رویت کا وجود ممکن ہے۔ دریاں حالیکہ (ہمارا) حادثہ بصر صحیح ہو۔ اور رویت کے تمام شرائط موجود ہوں تو اس کا دکھائی دینا واجب ہے۔ ورنہ یہ بات جائز ہونی چاہیے کہ ہمارے سامنے بلند و بالا پہاڑ ہوں جنہیں ہم نہ دیکھیں اور یہ مفصلہ اور خلافِ ہدایت ہے۔ ہم جواب دینگے کہ یہ تسلیم نہیں اس لئے کہ رویت ہمارے نزدیک اللہ تعالیٰ کے خلق کی وجہ سے ہے پس شرائط کے جمع ہونے کے وقت واجب نہیں ہے۔

تشریح بعض لوگوں نے اللہ تعالیٰ کے دکھائی دینے کے لئے معتزلہ کی ذکر کردہ چیزیں شرط نہ ہونے کے سلسلہ میں یہ دلیل پیش کی کہ اللہ تعالیٰ ہم کو دیکھتے ہیں۔ حالانکہ شرائط مذکورہ میں بعض جن کارائی میں ہونا ضروری ہے۔ مثلاً رائی کی شعاع بصری کامرتی سے اتصال۔ اور رائی کامرتی سے اتنا فاصلہ پر ہونا جو بہت زیادہ قریب نہ ہو ذاتِ باری میں متحقق نہیں ہیں تو اسی طرح ان شرائط کے بغیر وہ ہم کو دکھائی بھی دینگے۔ اس دلیل پر شارح نے یہ اشکال وارد کیا کہ گفتگو اس رویت کے بارے میں ہے جو حادثہ بصر کے ذریعہ ہو اور اللہ تعالیٰ کا ہم کو دیکھنا حادثہ بصر کے ذریعہ نہیں ہے۔

قولہ: فان قيل الخ یہ رویت باری کے امکان پر معتزلہ کا عقلی شبہ ہے جس کو شہتہ الموانع کا نام دیا جاتا ہے۔ حاصل شبہ یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ کا دکھائی دینا ممکن ہوتا دریاں حالیکہ دیکھنے والوں کا حادثہ بصر صحیح سالم ہو تو دنیا میں ہر سلیم بصر کو اسے دکھائی دینا چاہیے۔ اور اگر تم یہ کہو کہ شرط کے باوجود دکھائی دینا ضروری نہیں۔ تو حواس سے اعتماد ہی ختم ہو جاتا ہے۔ پھر تو جائز ہونا چاہیے کہ ہمارے سامنے بلند و بالا پہاڑ ہوں اور باوجود حادثہ بصر کے صحیح سالم ہونے کے ہم ان کو نہ دیکھیں اور یہ باطل ہے جواب یہ ہے کہ مذکورہ دونوں شرطوں یعنی باری تعالیٰ کی رویت کے ممکن ہونے اور ہمارے حادثہ بصر کے صحیح ہونے سے وقوعِ رویت کا ضروری ہونا تسلیم نہیں کیونکہ رویت ہمارے نزدیک اللہ تعالیٰ کے خلق کا نتیجہ ہے۔ شرائط کے پائے جانے سے اس کا تحقق اور وقوع ضروری نہیں ہے۔ تاوقتیکہ اللہ تعالیٰ نہ چاہیں۔

ومن السمعیات قولہ لا قدر کہ، الاھوار، والجواب بعد تسلیم کون الا بصر لا استغراق وافتادہ عموم السلب لا سلب العموم وكون الادراک هو الرویة مطلقا لا الرویة علی وجه الاحاطة بمجوانب المرئی انہ لا دلالة فیہ علی عموم الاوقا والاحوال اور معتزلہ کی قوی تر دلیل سمعیات میں سے اللہ تعالیٰ کا ارشاد "لا قدر کہ الا بصر" ہے۔ اور "الا بصر" کا برائے استغراق ہونا۔ اور اس کا عموم سلب پر دلالت کرنا نہ کہ

سلب عموم پر اور ادراک سے مطلق رویت مراد ہونا نہ کہ مرئی کے اطراف و جوانب کا احاطہ کرنے کے طور پر (یہ سب) تسلیم کرنے کے بعد جواب یہ ہے کہ اس ارشاد ربانی میں تمام اوقات و احوال کو عام ہونے پر کوئی دلیل نہیں ہے۔

تشریح رویت باری کے ممکن نہ ہونے پر معتزلہ کی عقلی دلیل اور اس کا جواب ذکر کرنے کے بعد ان کی نقلی دلیل اور اس کا جواب ذکر فرماتے ہیں۔ رویت کے ناممکن ہونے پر معتزلہ کی قوی تر نقلی دلیل ارشاد باری ”لَا تُدْرِكُهُ الْاَبْصَالُ“ ہے۔ وجہ استدلال یہ ہے کہ ”الابصار“ جمع معرف باللام ہے۔ اور علماء اصول و عربیت اور مفسرین کا اس بات پر اجماع ہے کہ جمع معرف باللام استغراق کے لئے ہوتا ہے۔ لہذا ادراک بمعنی رویت کی نفی ہر بصر سے ہوگی اور مذکورہ ارشاد ربانی ”لَا يُدْرِكُهُ بَصَرٌ مِّنْ الْاَبْصَالِ“ کے معنی میں ہے۔ جو سالبہ کلیہ ہے۔ اور معنی یہ ہیں کہ مومن یا کافر کوئی بھی نگاہ اللہ تعالیٰ کو نہیں دیکھ سکتی۔

شارح رحمۃ اللہ علیہ نے علی سبیل التمثیل چار جوابات دئے ہیں۔ (۱) صیغہ جمع پر داخل لام تعریف اس وقت برائے استغراق ہوتا ہے۔ جب عہد خارجہ مراد ہونے پر کوئی قرینہ نہ ہو۔ اور لفظ ص سے البصار مومنین کو آخرت میں اللہ تعالیٰ کی رویت حاصل ہونے کا ثبوت اس بات کا قرینہ ہے کہ یہاں ”الابصار“ کلام تعریف عہد خارجہ جی کے لئے ہے اور اس سے البصار کفار مراد ہیں اور آیت کا مطلب یہ ہے کہ کفار کی نگاہیں اس کو نہ دیکھیں گی۔ (۲) اور اگر ہم یہ مان لیں کہ ”الابصار“ میں لام تعریف استغراق کے لئے ہے تو بھی تمہارا مقصود یعنی آیت کا عموم سلب اور سلب کلی پر دلالت کرنا ثابت نہیں ہوتا۔ بلکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ آیت سلب عموم پر دلالت کرتی ہے اس لئے کہ ”لَا تُدْرِكُهُ الْاَبْصَالُ“ لام تعریف برائے استغراق ہونے کی صورت میں ”لَا يُدْرِكُهُ كُلُّ بَصَرٍ“ کے معنی میں ہوگا جو موجبہ کلیہ ہے۔ پھر اس کے بعد جب اس پر لا حرف نفی داخل ہوا تو ایجاب کلی کا رفع ہو گیا اور آیت کے معنی لا تدركہ جمیع الابصار ہوئے یعنی تمام نگاہیں اس کو نہ دیکھیں گی۔ اور یہ عموم سلب نہیں بلکہ سلب عموم ہے جو بعض نگاہوں یعنی البصار مومنین کے دیکھنے کے منافی نہیں ہے۔ (۳) اگر یہ بھی مان لیں کہ آیت عموم سلب اور سلب کلی پر دلالت کرتی ہے تو ہم یہ نہیں مانتے کہ آیت میں ادراک سے مطلق رویت مراد ہے۔ بلکہ ہم کہتے ہیں کہ ادراک سے مراد مرئی کے تمام حدود و اطراف کا احاطہ کر کے دیکھنا ہے ایسا نہ ہو کہ اس کی کوئی جانب نگاہ سے پوشیدہ رہ جائے۔ جیسا کہ کہتے ہیں رَأَيْتَ الْاَهْلَالَ وَمَا اَدْرَاكَ۔ یعنی میں نے چاند کو دیکھا مگر اس کو نگاہ کے احاطہ میں نہ

لا سکا۔ اس صورت میں آیت کے معنی ہوں گے کہ کوئی بھی نگاہ اس کا احاطہ نہ کر سکے گی۔ یہ ہم بھی کہتے ہیں کہ اہل ایمان اللہ تعالیٰ کو دیکھیں گے۔ مگر اس کا احاطہ نہ کر سکیں گے۔ ہم اور مذکورہ سب ہی باتیں تسلیم کر لینے کے بعد چوتھا جواب یہ ہے کہ آیت مذکورہ میں اس بات کی کوئی دلیل نہیں کہ ادراک بمعنی رویت کی نفی تمام اوقات و احوال سے متعلق ہے۔ اس لئے ہم اس نفی کو بعض اوقات مثلاً دنیا کے ساتھ خاص کرتے ہیں اس صورت میں آیت کی مراد یہ ہوگی کہ دنیا میں کوئی نگاہ اللہ تعالیٰ شانہ کو نہیں دیکھ سکتی۔ یا اس نفی کو آخرت کے بعض احوال سے خاص کرتے ہیں اس صورت میں آیت کی مراد یہ ہوگی کہ آخرت کے بعض احوال میں کوئی نگاہ اس کو نہ دیکھ سکی یہ ہم بھی کہتے ہیں کہ جنت میں اہل ایمان کو تمام احوال میں رویت ہوگی بلکہ بعض ہی احوال میں ہوگی کسی کو چھریں ایک ہی بار ہوگی کسی کو ہر روز دو بار رویت ہوگی اور کسی کو ہر چوبیس دو بار رویت ہوگی جیسا کہ آثار میں مذکور ہے۔

وقد يستدل بالآية على جواز الروية، اذ لو امتنع، لما حصل التمدح بنفيتها كالمعذور لا يمدح بعدم رويته لا متناعها، وانما التمدح في ان يمكن رويته، ولا يبرى للتمتع والتعز ببحجاب الكبرياء۔ وان جعلنا الادراك عبارة عن الروية على وجه الاحاطة بالجوانب والحدود، فدلالة الآية على جواز الروية، بل تحققها اظهر لان المعنى انه مع كونه مرئياً لا يدرك بالابصار لتعالیه، عن التناهي والاتصاف بالحدود والجوانب۔

اور کبھی آیت مذکورہ سے رویت کے امکان پر استدلال کیا جاتا ہے کیونکہ اگر رویت محال ہو تو اس کی نفی سے تعریف حاصل نہ ہوتی۔ جیسے معدوم اپنے نہ دکھائی دینے کی وجہ سے تعریف نہیں کیا جاتا ہے اس کی رویت کے محال ہونے کی وجہ سے اور تعریف تو اس میں ہے کہ اس کا دکھائی دینا ممکن ہو اور حجاب کبریائی کے سبب دشوار ہونے اور رکاوٹ ہونے کی وجہ سے دکھائی نہ دے اور اگر ہم ادراک سے مرئی کے حدود و جوانب کا احاطہ کر کے دیکھنا مراد لیں تو آیت کی دلالت امکان رویت پر بلکہ وقوع رویت پر زیادہ واضح ہے۔ کیونکہ معنی یہ ہوں گے کہ وہ اپنے مرئی اور قابل دید ہونے کے باوجود متناہی ہونے اور حدود و جوانب کے ساتھ متصف ہونے سے پاک ہونے کی وجہ سے نگاہوں سے دکھائی نہ دے گا۔

۱۲

ترجمہ

تشریح معترکہ نے ارشاد قرآنی "لا تدركه الابصار" سے امتناع رویت پر ایک اور طرح سے استدلال کیا ہے۔ وہ یہ کہ اللہ تعالیٰ نے مقام مدح میں اپنی رویت کی نفی فرمائی اور جس کی نفی موجب مدح ہو اس کا ثبوت نقص اور عیب ہے۔ لہذا رویت کا ثبوت نقص اور عیب ہے۔ اور نقص و عیب سے ذات باری کا متصف ہونا محال ہے لہذا اس کی رویت بھی محال ہے۔ اس دلیل پر

ہمارے بعض علماء اہل سنت نے معارضہ کرتے ہوئے کہا کہ آیت مذکورہ امتناع رویت پر نہیں بلکہ جواز رویت اور امکان رویت پر دلالت کرتی ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے دکھائی نہ دینے کو مقام مدح میں ذکر فرمایا ہے اور ممکن ہی کی نفی موجب مدح ہوتی ہے اگر اللہ تعالیٰ کی رویت محال ہوتی تو اس کی نفی کوئی تعریف کی بات نہ ہوتی جیسے معدوم کی رویت محال ہے۔ چنانچہ رویت کی نفی کے ذریعہ اس کی تعریف نہیں کی جاسکتی۔ تعریف تو اس میں ہے کہ اللہ تعالیٰ کی رویت ممکن ہو، پھر بھی اس کی عظمت اور کبریائی حجاب بن جائے اور وہ دکھائی نہ دے۔ مذکورہ معارضہ کو معارضہ قلبیہ کہتے ہیں یعنی مخالف کی دلیل کو ہٹ کر کے اپنی دلیل بنالینا۔ قلب کے معنی پلٹنا ہیں۔

قوله: وان جعلنا الادراك الخ یعنی مذکورہ ارشاد قرآنی میں اگر ادراک سے مراد ایسے طور پر دیکھنا ہو کہ مرئی کے تمام حدود و اطراف کا احاطہ ہو جائے کوئی بھی جانب نگاہ سے پوشیدہ نہ رہے تو مفہوم مخالف یا اسلوب کلام سے نہ صرف رویت کے ممکن ہونے پر بلکہ اس کے وقوع پر آیت کی دلالت زیادہ واضح ہے کیونکہ اس صورت میں آیت کا معنی یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ دکھائی دینے کے باوجود کسی کی نگاہ کے احاطہ میں نہ آسکے گا۔ کیونکہ احاطہ میں وہ چیز آتی ہے جو متناہی ہو، اس کے حدود و اطراف ہوں۔ اور اللہ تعالیٰ متناہی ہونے سے اور حدود و اطراف کے ساتھ متصف ہونے سے پاک ہیں جیسا کہ اس سے پہلے تنزیہات میں ”لا محدود ولا متناہی“ گذر چکا۔

ومنہا ان الآيات الواردة في سوال الروية مقدونة بالاستعظام والاستكبار، والجواب ان ذلك لتعنتهم وعنادهم في طلبهم، لا لامتناعها، وإلا لمنعهم موسى عم عن ذلك، كما فعل حين سأوا ان يجعل لهم الهة، فقال بل انتم قوم تجهلون وهذا مشعر بما كان الروية في الدنيا، ولهذا اختلفت الصحابة رضي الله عنهم في ان النبي عم هل رأى ربه ليلة المعراج ام لا، والاختلاف في الوقوع دليل الامكان، وأما الروية في المنام فقد حكيت عن كثير من السلف ولا خفاء في انها نوع مشاهدية يكون بالقلب دون العين۔

ترجمہ اور (معتزلہ کے) نقلی دلائل میں سے وہ آیات ہیں جو رویت کی درخواست کے سلسلہ میں وارد ہیں اور استعظام و استکبار پر مشتمل ہیں اور جواب یہ ہے کہ یہ ان کی تعنت و سرکشی اور اپنے مطالبہ میں ان کی ہٹ دھرمی کی وجہ سے ہے نہ کہ رویت کے محال ہونے کی وجہ سے۔ ورنہ ان کو موسیٰ علیہ السلام اس سے منع فرما دیتے جیسا کہ اس وقت کیا تھا جس وقت بنو اسرائیل نے یہ درخواست کی تھی کہ موسیٰ علیہ السلام

ان کے لئے معبود تجویز کر دیں۔ تو فرمایا۔ بلکہ تم جاہل لوگ ہو اور یہ دنیا میں رویت کے ممکن ہونے کی آگاہی دیتا ہے اور اسی وجہ سے صحابہ رضی اللہ عنہم نے اس بارے میں اختلاف کیا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے شب معراج میں اپنے پروردگار کو دیکھا تھا۔ یا نہیں اور وقوع میں اختلاف امکان کی دلیل ہے۔ اور یہاں خوا میں اللہ تعالیٰ کو دیکھنا تو یہ بہت سے بزرگوں سے منقول ہے۔ اور اس بات میں کوئی خفا نہیں کہ وہ ایک قسم کا مشاہدہ ہے جو قلب سے ہوتا ہے نہ کہ نگاہ سے۔

تشریح ۱۳ رویت باری کے متنع ہونے پر معتزلہ کی دوسری دلیل نقلی وہ آیات ہیں جن میں رویت کی درخواست پر اللہ تعالیٰ نے ناپسندیدگی ظاہر کی ہے اور اس درخواست کو تکبر اور سرکشی پر محمول کیا ہے اور درخواست کرنے والوں کی سزایابی کا ذکر فرمایا ہے اور وہ آیات یہ ہیں (۱) وقال الذین لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا (۲) واذ قلتم لموسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتكم الصاعقة وانتم تنظرون (۳) لیسئل اهل الكتاب ان تنزل عليهم کتابا من السماء فقد سألوا موسى اکبر من ذلك فقالوا ادنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم پس اگر اللہ تعالیٰ کی رویت ممکن ہوتی تو نہ اس کا سوال کرنا تکبر اور سرکشی اور ظلم ہوتا اور نہ سوال کرنے والے مستحق سزا ہوتے معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ کی رویت ممکن نہیں ہے۔

جواب کا حاصل یہ ہے کہ رویت کے سوال کو اس بناء پر تکبر اور سرکشی پر محمول نہیں فرمایا کہ رویت محال تھی اور انھوں نے محال کا مطالبہ کیا۔ بلکہ اس لئے کہ ان کا یہ مطالبہ ازراہ شرارت تھا۔ ایمان لانے کی غرض سے نہیں تھا۔ اسی لئے اوپر ذکر کردہ پہلی آیت میں نزول ملائکہ اور تیسری آیت میں نزول کتاب کی درخواست کو بھی چھوٹا منہ بڑی بات قرار دیا۔ حالانکہ دونوں باتیں ممکن ہیں۔ ورنہ اگر باری تعالیٰ کی رویت متنع ہوتی تو موسیٰ علیہ السلام انھیں اس درخواست سے منع فرما دیتے۔ جس طرح یہی بنی اسرائیل جب حضرت موسیٰ علیہ السلام کی معیت میں دریا پار کر گئے تھے اور ایسی قوم کے پاس سے گذرے جو بتوں کی عبادت میں لگ رہی تھی۔ اور انھیں دیکھ کر وہ موسیٰ علیہ السلام سے کہنے لگے کہ اے موسیٰ جس طرح ان کے لئے یہ معبود ہیں۔ اسی طرح ہمارے لئے بھی معبود بنادیں تو موسیٰ علیہ السلام نے انھیں ڈانٹ دیا اور کہا کہ تم بڑے جاہل لوگ ہو کہ ایسی نامناسب درخواست کرتے ہو۔ لیکن اسی قوم بنو اسرائیل نے جب رویت باری کی درخواست کی تو موسیٰ علیہ السلام نے انھیں اس درخواست سے منع نہیں فرمایا۔ اس سے معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ کی رویت محال نہیں بلکہ ممکن ہے۔ پھر بنی اسرائیل نے اسی دنیا میں رویت باری کی درخواست کی تھی جس سے موسیٰ علیہ السلام نے منع

نہیں فرمایا۔ اس لئے یہ موسیٰ علیہ السلام کا منع نہ فرمانا دنیا میں رویت باری کے ممکن ہونے کی خبر دیتا ہے تو پھر آخرت میں بدرجہ اولیٰ ممکن ہوگی اور اسی وجہ سے کہ رویت باری دنیا میں بھی ممکن ہے۔ صحابہ کا اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ شب معراج میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اللہ تعالیٰ کو دیکھا تھا یا نہیں اور وقوع میں اختلاف ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ امکان پر سب کا اتفاق ہے کیونکہ وقوع پر امکان مقدم ہے۔ ایک چیز پہلے ممکن ہوتی ہے۔ اس کے بعد وقوع اور عدم وقوع کا سوال ہوتا ہے۔

مسلم شریف میں حضرت ابو ذر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا کیا کہ کیا آپ نے شب معراج میں اپنے رب کو دیکھا تھا تو آپ نے فرمایا (نورانی ارہ) ان الفاظ میں دونوں فرق کے لئے دلیل ہے۔ اس لئے کہ اس میں نور کے بعد "أنی" ہمزہ کے فتح اور آخر میں الف مقصورہ کے ساتھ پڑھا گیا ہے جو حرف استفہام ہے۔ اس صورت میں نور آتی ارہ کے معنی ہوں گے وہ تو ایک نور تھا بھلا میں اس کو کیسے دیکھ سکتا تھا۔ اور "انی" ہمزہ اور نون کے کسر کے ساتھ بھی پڑھا گیا ہے معنی یہ ہونگے کہ وہ ایک نور تھا جس کو بلاشبہ میں نے دیکھا۔ پہلی صورت میں رویت کا انکار ہے اور دوسری صورت میں ثبات پایا جاتا ہے۔

راہ خواب میں اللہ تعالیٰ کو دیکھنا، تو بہت سے بزرگوں سے منقول ہے کہ انہوں نے خواب میں اللہ تعالیٰ کو دیکھا ہے مثلاً امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ، رئیس المعبرین ابن سیرین رحمۃ اللہ علیہ اور قراء سبعہ میں حضرت حمزہؓ مگر خواب میں دیکھنا قلبی شائدہ ہے۔ رویت بصری کے قبیل سے نہیں ہے۔

واللہ تعالیٰ خالق لافعال العباد من الکفر والایمان والطاعة والعصیان لا کما زعمت المعتزلات ان العبد خالق لافعالہ، وقد کانت الاوائل منهم یتحاشون عن اطلاق لفظ الخالق ویکتفون بلفظ الموجد والمخترع ونحو ذلک وحين رأى الجبائی والتبائی ان معنى انکل واحد وهو المخرج من العدم الى الوجود تجاسروا على اطلاق لفظ الخالق اور اللہ تعالیٰ بندوں کے افعال، کفر، ایمان، طاعت اور معصیت کے خالق ہیں۔ ایسا نہیں چاہیے معتزلہ کہتے ہیں کہ بندہ خود اپنے افعال کا خالق ہے۔ اور متقدمین معتزلہ (بندہ پر) لفظ خالق کا اطلاق کرنے سے بچتے تھے اور موجد و مخترع وغیرہ الفاظ پر اکتفاء کرتے تھے اور جب ابو علی حیاوی اور اس کے متبعین نے دیکھا کہ سب کا معنی ایک ہی ہے۔ یعنی عدم سے نکال کر وجود کی طرف لانے والا۔ تو لفظ خالق کے استعمال کی جسارت کی۔

تشریح اس بحث کا حاصل یہ ہے کہ افعال عباد کی دو قسمیں ہیں (۱) افعال اضطراریہ یعنی وہ افعال جو

بندہ کے اس کے ارادہ و اختیار کے بغیر صادر ہوتے ہیں جیسے حرکت و قسطنطنیہ اس شخص کی حرکت جسے رعشہ کا عارضہ ہو۔ اس طرح کے افعال بالاتفاق اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہیں۔ ان کے صدور میں بندہ کی قدرت و اختیار کو کوئی دخل نہیں۔ (۲) افعال اختیار یہ مثلاً کفر و ایمان، طاعت اور معصیت وغیرہ۔ یہی محل اختلاف ہیں۔ جبر یہ ان افعال کے بارے میں بھی بندہ کو مجبور محض مانتے ہیں اور معتزلہ کہتے ہیں کہ بندہ خود ان افعال کا موجد اور خالق ہے۔ اللہ تعالیٰ کی قدرت کو کوئی دخل نہیں اور اہل سنت والجماعت نہ توجہ یہ کی طرح بندہ کو مجبور محض مانتے ہیں کہ اس کی قدرت و اختیار کو کوئی دخل نہ ہو۔ اور نہ معتزلہ کی طرح اللہ تعالیٰ کو بالکل بے دخل مانتے ہیں بلکہ کہتے ہیں کہ بندوں کے افعال اختیار یہ بندہ اور خدا دونوں کی قدرت سے وجود میں آتے ہیں۔ بندہ کی قدرت کا تعلق کسب سے ہے اور اللہ کی قدرت کا تعلق خلق سے ہے یعنی بندہ کا سب سے اور اللہ خالق ہے۔ پھر متقدمین معتزلہ بندہ کے لئے خالق کا لفظ استعمال کرنے سے احتراز کرتے تھے کیونکہ سلف کا اجماع تھا کہ اللہ کے سوا کوئی خالق نہیں اس سے متقدمین نے صرف نام کا حصر سمجھا۔ مگر متاخرین معتزلہ نے جب دیکھا کہ خالق موجد مخیر سب کا معنی ایک ہی ہے۔ یعنی عدم سے کمال و وجود کی طرف لانے والا۔ تو انھیں بندہ پر لفظ خالق کے اطلاق کی جرأت ہوئی اور صاف لفظوں میں کہنے لگے کہ بندہ اپنے افعال کا خالق ہے۔

احتج اهل الحق بوجوه، الاول ان العبد لو كان خالقاً لفعاله لكان عالماً بتفصيلها ضرورة ان ايجاد الشيء بالقدرة والاختيار لا يكون الا كذا اللہ، واللازم باطل فان المشي من موضع الى موضع قد يشمل على سكنات متخللة، وعلى حركات بعضها اسرع وبعضها ابطأ۔۔۔ ولا شعور للماشي بذالك وليس هذا ذهولاً عن العلم بل لو شئ لم يعلم، وهذا في اظهر افعاله، واما اذا تأملت في حركات اعضائه في المشي والاختار والبطش ونحو ذلك وما يحتاج اليه من تحريك العضلات وتملك الاعصاب ونحو ذلك فالامر اظهر۔

ترجمہ اہل حق نے چند طریقوں سے استدلال کیا ہے اول یہ کہ بندہ اگر اپنے افعال کا خالق ہوتا تو ان کی تفصیلات کا علم رکھتا۔ اس بات کے یقینی ہونے کی وجہ سے کہ قدرت و اختیار سے شی کا ایجاد اسی طرح سے ہوتا ہے اور لازم باطل ہے۔ کیونکہ ایک جگہ سے دوسری جگہ تک شی درمیانی مسکنات اور ایسی حرکات پر مشتمل ہوتی ہے جس میں بعض سریع اور بعض بطی ہوتی ہیں۔ اور ماشی کو اس کی خبر نہیں ہوتی اور یہ علم سے ذہول نہیں ہے بلکہ اگر اس سے پوچھا جائے تو اسے علم نہ ہو اور یہ تو اس کے ظاہری افعال

میں ہے اور ہر حال جب تم مشی اور اخذ اور لبش وغیرہ کے دوران اس کے اعضاء کی حرکات اور عضلات کو حرکت دینے اور اعصاب کو دراز کرنے وغیرہ میں جن کی ضرورت پڑتی ہے غور کرو تو یہ بات اور زیادہ واضح ہے کہ بندہ کو ان باتوں کی خبر نہیں ہوتی ہے،

تشریح

اہل سنت والجماعت نے افعال عباد کے اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہونے پر عقلی اور نقلی دونوں قسم کے دلائل پیش کئے ہیں۔ عبارت مذکورہ میں شارح رحمۃ اللہ علیہ نے جو پہلی دلیل عقلی ذکر کی ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر بندہ اپنے افعال کا خود خالق ہوتا تو ان افعال کے تفصیلی احوال کا وہ علم رکھتا۔ مگر تالی اور لازم باطل ہے۔ لہذا مقدم یعنی بندہ کا اپنے افعال کا خالق ہونا بھی باطل ہے۔ مقدم یعنی بندہ کے خالق افعال ہونے اور تالی یعنی ان افعال کے تفصیلی احوال کا علم رکھنے کے درمیان لزوم کی دلیل شارح نے اپنے قول "ضرورة ان ايجاد الشيء الخ" سے بیان کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ خلق کے معنی قدرت و ارادہ کے ساتھ شئی کا ایجاد کرنا ہے۔ اور کسی چیز کا قصد و ارادہ بغیر علم کے نہیں ہو سکتا۔

معلوم ہوا کہ کسی چیز کا خالق ہونے کے لئے اس کے تفصیلی احوال کا علم رکھنا ضروری ہے۔ اور تالی و لازم یعنی بندہ کو اپنے افعال کے تفصیلی احوال کا علم نہ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ ایک جگہ سے دوسری جگہ تک مشی بندہ کا اختیاری فعل ہے جو بہت سی حرکات اور درمیانی سکناات پر مشتمل ہے لیکن بندہ کو اس کی تفصیلات کا علم نہیں ہے۔ وہ یہ نہیں جانتا کہ کون سا قدم کتنی دیر زمین پر رہا اور کون سا کتنی دیر زمین سے جدا اور فضا میں معلق رہا۔ نہ وہ اس بات کا علم رکھتا ہے کہ کون سا قدم زمین پر پورا پورا اور کون سا قدم محوڑا حصہ زمین پر لگا اور قدم کی کون سی حرکت سریع تھی اور کون سی حرکت بطی تھی۔ اور یہ تو اپنے فعل کے ظاہری احوال سے بندہ کی لاعلمی کا حال ہے۔ اور اگر باطنی احوال میں غور و فکر کیا جائے۔ مثلاً مشی کے وقت یا کسی چیز کو لینے اور بکھڑنے کے وقت کن کن رگوں اور سیڑیوں کو حرکت ہوئی اور کن اعصاب میں کتنا تناؤ ہوا وغیرہ وغیرہ۔ تو اس وقت اس کی لاعلمی اور بھی واضح ہو جاتی ہے اور یہ کہنا صحیح نہیں کہ بندہ کو ان احوال کا علم ہے مگر اس سے ذہول ہے یعنی ذہن غافل ہے کیونکہ اگر یہ محض ذہول ہوتا تو پوچھے جانے پر ذہول اور ذہن کی غفلت زائل ہو جاتی۔ اور اسے علم ہوتا۔ حالانکہ پوچھے جانے پر بھی وہ لاعلم ہی رہتا ہے۔

الثانی النصوص الواردة في ذلك، كقولنا تعالیٰ، واللہ خلقکم وما تعملون ای عملکم علی ان مامصدریۃ، لئلا یحتاج الی حذف الضمیر، او معمولکم علی ان ماموصو ویشمل الافعال، لاننا اذا قلنا افعال العباد مخلوقة لله تعالیٰ او للعبد لم نرد بالفعل المعنی المصدري الذی هو الا یجاد والا یقاع بل الحاصل بالمصدا الذی هو متعلق الایجاد

والایقاع اعنی ما نشاہدہ من الحركات وسکنات مثلاً، ولذلک ہول عن ہذہ النکتۃ قد یتوہم ان الاستدلال بالآیت موقوف علی کون ما مصدریۃ، وکقولہ تعالیٰ خالق کل شیء ای ممکن بدلالة العقل، ونعل العبد شیء وکقولہ تعالیٰ انمن یخلق کمن لا یخلق فی مقام التمدح بالخالقۃ وکونہا مناطاً لاستحقاق العبادۃ.

ترجمہ

دوسری دلیل اس سلسلہ میں وارد ہونے والی نصوص ہیں۔ جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد "واللہ خلقکم وما تعملون" ما تعملون بمعنی عملکم ہے اس بناء پر کہ حرف ما مصدریہ ہے۔ تاکہ ضمیر مخدوف ماننے کی ضرورت نہ پڑے۔ یا معمولکم کے معنی میں ہے، ما کے موصولہ ہونے کی بناء پر اور معمول شامل ہوگا افعال کو بھی، اس لئے کہ جب ہم کہتے ہیں کہ افعال عباد اللہ کی مخلوق ہیں یا بندے کی۔ تو فعل سے معنی مصدری مراد نہیں لیتے جو کہ ایجاد اور ایقاع ہے بلکہ حاصل مصدر مراد ہے جو ایجاد اور ایقاع کا متعلق ہے یعنی مثال کے طور پر وہ حرکات وسکنات جن کا ہم مشاہدہ کرتے ہیں اور اس نکتہ سے بے خبر ہونے ہی کی وجہ سے بعض کو یہ دہم ہوتا ہے کہ آیت سے استدلال ما کے مصدریہ ہونے پر موقوف ہے۔ اور جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد "خالق کل شیء" ہے۔ شیء سے ممکن مراد ہے دلیل عقلی سے۔ اور فعل عہدہ بھی اشیء ہے اور جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد "انمن یخلق کمن لا یخلق" ہے۔ فالقیت کے ذریعہ اپنی ح فہم نے کے مقام میں اور اس کے استحقاق عبادت کا مدار ہونے کے سلسلہ میں۔

تشریح

۱۵ افعال عباد کے اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہونے پر اہل حق کی دوسری دلیل متعدد نصوص ہیں۔ ان میں سے ایک اللہ تعالیٰ کا ارشاد "واللہ خلقکم وما تعملون" ہے۔ وجہ استدلال یہ ہے کہ حرف ما میں دو احوال ہیں۔ ایک احتمال یہ ہے کہ ما مصدریہ ہو۔ اور یہی سیبویہ کے نزدیک مختار اور پسندیدہ ہے کیونکہ اس صورت میں کوئی ضمیر مخدوف ماننے کی ضرورت نہیں پڑتی اور تقدیر عبارت ہوگی۔ "واللہ خلقکم وعملکم" (ترجمہ) اللہ خالق ہے تمہارا اور تمہارے اعمال کا بھی۔ دوسرا احتمال یہ ہے کہ ما موصولہ ہو۔ اور تعملون اس کا صلہ ہو۔ اور چونکہ صلہ میں موصول کی طرف لوٹنے والی ضمیر کا ہونا ضروری ہے۔ اس لئے تقدیر عبارت ہوگی۔ "واللہ خلقکم وما تعملون"، اور ما تعملون بمعنی معمولکم ہوگا بمعنی ہونگے۔ کہ اللہ خالق ہے تمہارا اور تمہارے معمول کا جیسے ارشاد باری ہے العبدون ما تتخون، حرف ما کے موصولہ ہونے کی بناء پر اعتقاد منہو تکم کے معنی میں ہے۔ اور لفظ معمول افعال کو بھی شامل ہے۔ کیونکہ جب کہا جاتا ہے کہ فعل عہدہ اللہ کی مخلوق ہے یا بندہ کی مخلوق ہے تو فعل سے اس کا معنی مصدری یعنی ایقاع اور ایجاد مراد نہیں ہوتا۔ بلکہ ایقاع اور ایجاد کا متعلق یعنی

وہ چیز مراد ہوتی ہے جس کا ایقاع اور ایجاد ہوتا ہے جس کو حاصل مصدر کہتے ہیں۔ دوسرے لفظوں میں یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ فعل سے وہ چیز مراد ہے جو بندہ کے کسب سے وجود میں آئے اور بندہ کی طرف جس کی نسبت کی جائے جیسے نماز، زکوٰۃ، ایمان و کفر وغیرہ۔ اور اس نکتہ سے کہ فعل سے معنی مصدری نہیں بلکہ حاصل مصدر مراد ہے۔ بے خبر ہونے کی بناء پر بعض لوگوں نے کہا کہ افعال عباد کے اللہ کی مخلوق ہونے پر استدلال حرفِ ما کے مصدر یہ ہونے پر موقوف ہے۔ موصولہ ہونے کی صورت میں استدلال صحیح نہ ہوگا۔

دوسری آیت جو افعال عباد کے اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہونے پر دلالت کرتی ہے۔ وہ ارشاد باری "لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدْهُ" ہے وجہ استدلال یہ ہے کہ اس میں اللہ تعالیٰ نے اپنے کو ہر شئی کا خالق فرمایا ہے اور افعال عباد بھی شئی ہیں لہذا افعال عباد کا بھی خالق وہی ہوگا اس دلیل پر یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ لفظ شئی بمعنی موجود عام ہے موجودات ممکنہ اور ذات باری و صفات باری کو۔ مگر ذات باری اور صفات باری لفظ شئی کے عموم سے خارج ہیں۔ اور شئی سے صرف ممکن مراد ہے۔ لہذا لفظ شئی عام مخصوص منہ البعض ہوا۔ جو قطعی الدلالہ نہیں ہے تو پھر ایک اعتقادی مسئلہ میں اس سے استدلال درست نہیں ہوگا کیونکہ اعتقادی مسائل قطعی دلائل سے ثابت کئے جاتے ہیں نہ کہ ظنی دلائل سے۔ شارح نے اپنے قول ای ممکن بدل لاء العقل سے یہ جواب دیا کہ شئی سے خاص طور پر ممکن مراد ہونے کی دلیل اور شئی کو ممکن کے ساتھ خاص کرنے والی چیز عقل ہے کیونکہ عقل ہی فیصلہ کرتی ہے کہ اللہ تعالیٰ مخلوق نہیں ہے۔ اور جس عام کا مخصوص دلیل عقلی ہو وہ قطعی الدلالہ ہوتا ہے۔ ظنی تو وہ عام مخصوص منہ البعض ہوتا ہے۔ جس کا مخصوص دلیل نقلی ہو۔

تیسری آیت جو افعال عباد کے اللہ کی مخلوق ہونے پر دلالت کرتی ہے وہ ارشاد باری "أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ" ہے۔ (ترجمہ) کیا خالق (یعنی اللہ تعالیٰ) اور غیر خالق (یعنی معبودانِ باطل) برابر ہیں۔ اس آیت میں استفہام انکاری ہے اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے اپنا خالق ہونا اپنی مدح کے مقام میں ذکر فرمایا ہے نیز خالق ہونے کو مستحق عبادت ہونے کا مدار ٹھہرایا ہے اور مدح اسی وقت حاصل ہو سکتی ہے جب خالقیت اسی کے ساتھ خاص ہو۔ اسی طرح استحقاق عبادت اس کے ساتھ اسی وقت خاص ہو سکتا ہے۔ جب اس کے علاوہ کوئی بھی خالق نہ ہو۔ اور جب خالق ہونا اسی کے ساتھ خاص ہے تو بندہ اپنے افعال کا خالق نہ ہوگا بلکہ اللہ تعالیٰ ہی افعال عباد کے خالق ہوں گے۔

لَا يُقَالُ فَالْقَاتِلُ يَكُونُ الْعَبْدَ خَالِقًا لَا فَعَالًا يَكُونُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ دُونَ الْمُؤْتَحِدِينَ
لَا نَقُولُ إِلَّا شِرَاكًا هُوَ اثْبَاتُ الشَّرِيكَ فِي الْإِلَهِِيَّةِ بِمَعْنَى وَجُوبِ الوجود، كما

للمجوس او بمعنى استحقاق العبادة كما لعبادة الاصنام والمعتزلة لا يثبتون ذلك بل لا يجعلون خالقية العبد كخالقية الله تعالى، الا ان المشائخ بالغوا في تضليلهم في هذه المسألة، حتى قالوا ان المجوس سعد حالاً منهم حيث لم يثبتوا الاشراراً واحداً، والمعتزلة يثبتون شركاء لا تخصي

ترجمہ | یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ پھر تو بندہ کو اپنے افعال کا خالق کہنے والا مشرک ہوگا۔ موحّد نہ ہوگا۔
لئے کہ ہم جواب دینگے کہ شرک کا معنی الوہیت بمعنی واجب الوجود ہونے میں شریک ماننا ہے جیسا کہ مجوس کا شرک، یا مستحق عبادت ہونے میں شریک ماننا ہے جیسا کہ بت پرستوں کا شرک۔ اور معتزلہ یہ دونوں باتیں انہیں مانتے، بلکہ بندہ کی خالقیت کو اللہ کی خالقیت کے برابر بھی نہیں مانتے لیکن مشائخ نے اس مسئلہ میں ان کو گمراہ ٹھہرانے میں بڑا زور صرف کیا، یہاں تک کہ یہ کہا کہ مجوس ان سے بہتر ہیں کیوں کہ انھوں نے صرف ایک شریک مانا۔ اور معتزلہ تو بے شمار شریک مانتے ہیں۔

تشریح | اوپر جب یہ کہا گیا کہ اللہ تعالیٰ نے خالقیت کو استحقاق عبادت کا مدار ٹھہرایا ہے تو اس پر اشکال وارد ہوتا ہے کہ جب خالقیت استحقاق عبادت کا مدار ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ جو خالق ہوگا وہ مستحق عبادت ہوگا۔ تو پھر معتزلہ کی تکفیر کرنی چاہیے۔ کیونکہ بندہ کو افعال کا خالق کہہ کر استحقاق عبادت میں اس کو اللہ کا شریک ٹھہرانے کے مرتکب ہوئے ہیں حالانکہ ہم ان کی تکفیر نہیں کرتے۔
شارح فرماتے ہیں کہ یہ اعتراض اس لئے نہ کیا جائے کہ شرک توحید کا مقابل ہے اور توحید کا ایک معنی تو یہ ہے کہ واجب الوجود صرف ایک ہستی ہے۔ واجب الوجود ہونے میں کوئی اس کا شریک نہیں ہے اس معنی کے مقابل میں شرک کا معنی ہوگا۔ واجب الوجود ہونے میں کسی کو اللہ کا شریک ماننا جس طرح کہ مجوس کہتے ہیں کہ خالق دو ہیں۔ ایک خالق خیر ہے جو یزداں کہلاتا ہے۔ دوسرا خالق شر ہے جو اہرمن کہلاتا ہے۔ اور وہ دونوں کو واجب الوجود کہتے ہیں۔ تو اہرمن کو انھوں نے واجب الوجود ہونے میں شریک ٹھہرایا اور توحید کا دوسرا معنی یہ ہے کہ مستحق عبادت صرف ایک ذات ہے۔ استحقاق عبادت میں کوئی اور اس کا شریک نہیں تو اس کے مقابل میں شرک کا مطلب ہوگا۔ استحقاق عبادت میں کسی کو اللہ کا شریک ٹھہرانا بت پرست اسی دوسرے معنی میں مشرک ہیں۔ کیونکہ واجب الوجود وہ بھی ایک ہی مانتے ہیں۔ البتہ مستحق عبادت ہونے میں وہ بتوں کو اللہ کا شریک ٹھہراتے ہیں اور معتزلہ شرک کے مذکورہ بالا دونوں معنی میں سے کسی کے قائل نہیں۔ نہ تو وہ واجب الوجود ہونے میں کسی کو شریک مانتے ہیں۔ اور نہ مستحق عبادت ہونے میں بلکہ وہ خالقیت کے استحقاق عبادت کا مدار ہونے کا انکار کرتے ہیں۔ اور بندہ کو

خانی کہتے ہیں مگر اس کی خالقیت کو اللہ کی خالقیت کی برابر نہیں مانتے۔ کیونکہ وہ کسی چیز کے خالق و ایجاد میں اسباب و آلات کا محتاج ہے جبکہ اللہ تعالیٰ کسی چیز کا محتاج نہیں۔ ہاں زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ جب خالقیت پر استحقاق عبادت کا مدار ہے تو بندہ کو خالق کہنے سے اس کو مستحق عبادت کہنا لازم آتا ہے، مگر لزوم کفر کفر نہیں ہے۔ بلکہ التزام کفر کفر ہے اور معتزلہ نے التزام نہیں کیا۔ اس لئے ہم ان کی تکفیر نہیں کرتے۔ البتہ مشائخ ماتریدیہ نے خلق افعال کے مسئلہ میں معتزلہ کی تفصیل میں بڑا زور صرف کیا۔ حتیٰ کہ مجوس کو ان سے بہتر بتایا کیونکہ مجوس تو ایک ہی شریک ثابت کرتے ہیں جس کو آہرمن کہتے ہیں۔ اور معتزلہ بے شمار شریک ٹھہراتے ہیں۔ کیونکہ جب بندوں کو خالق کہا ہے۔ جو کہ بے شمار ہیں۔ تو گویا خالقیت کی بنیاد پر بے شمار بندوں کو استحقاق عبادت میں شریک ٹھہرایا۔

واحتجت المعتزلة بانالفرد بالضرورة بيت حركة الماشي وبين حركة المدرعشان الاولى باختياريه دون الثانية، وبانه لو كان الكل يخلق الله تعالى لمطلت قاعدة التكليف والمدح والذم والثواب والعقاب وهو ظاهر، والجواب ان ذلك انما يتوجه على الجبرية القائلين بنفي الكسب والاختيار اصلاً، واما نحن فنثبت على ما نحققه ان شاء الله تعالى

ترجمہ اور معتزلہ یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ ہم ماشی کی حرکت اور مدرعہ والے کی حرکت کے درمیان بدیہی طور پر یہ فرق کرتے ہیں کہ پہلی حرکت اس کے اختیار سے ہے دوسری نہیں ہے اور یہ دلیل کہ اگر سب ہی افعال اللہ کے خلق کا نتیجہ ہوں تو تکلیف کا قاعدہ ٹوٹ جائے گا اور مدح و ذم اور ثواب و عقاب باطل ہوگا۔ اور یہ ظاہر ہے۔ اور جواب یہ ہے کہ یہ استدلال جبر کے خلاف جاتا ہے جو کسب اور اختیار بالکل نہ ہونے کے قائل ہیں۔ اور ہم تو ثابت کرتے ہیں جیسا کہ آگے ان شاء اللہ ہم بیان کریں گے۔

تشریح بندہ کے اپنے افعال اختیار یہ کا خالق ہونے پر معتزلہ ایک دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ ہمیں ماشی کی حرکت کے اختیاری ہونے اور مدرعہ والے شخص کی حرکت کے غیر اختیاری ہونے کا یقین ہے۔ سو اگر اللہ تعالیٰ دونوں حرکتوں کا خالق ہوتا تو دونوں حرکتیں اختیاری ہوتیں یا دونوں غیر اختیاری ہوتیں۔ دونوں میں فرق نہ ہوتا اور تالی باطل ہے تو اسی طرح مقدم یعنی اللہ تعالیٰ کا دونوں حرکتوں کا خالق ہونا بھی باطل ہے۔ اس لئے ہم کہتے ہیں کہ افعال غیر اختیار یہ مثلاً حرکت مدرعہ کا خالق تو اللہ تعالیٰ ہے اور افعال اختیار یہ کا خالق خود بندہ ہے۔ دوسری دلیل معتزلہ کی یہ ہے کہ اگر سارے افعال عباد کا

خالق اللہ تعالیٰ ہی ہوتا۔ بندہ کی قدرت و اختیار کا ان افعال کے وجود میں کوئی دخل نہ ہوتا۔ تو بندہ کو افعال کا مکلف بنانا اور اچھے افعال پر مدح و ثواب اور بُرے افعال پر ذم و عقاب کا مستحق ٹھہرانا صحیح نہ ہوتا کیونکہ کسی فعل کی تکلیف صحیح ہونے اور اس پر ثواب یا عقاب کا مستحق ٹھہرنے کے لئے ضروری ہے کہ وہ فعل بندہ کی قدرت و اختیار میں ہو۔ اور تالیٰ یعنی بندہ کا مکلف نہ ہونا اور مدح و ذم اور ثواب و عقاب کا مستحق نہ ہونا باطل ہے کیونکہ نصوص سے اس کا مکلف ہونا اور ثواب و عقاب کا مستحق ٹھہرایا جانا ثابت ہے۔ لہذا مقدم یعنی اللہ تعالیٰ کا بندوں کے اختیاری و غیر اختیاری سارے افعال کا خالق ہونا بھی باطل ہے۔ اور جب اللہ تعالیٰ سارے افعال عباد کے خالق نہیں ہیں۔ بلکہ صرف افعال غیر اختیاریہ کے خالق ہیں تو افعال اختیاریہ کا خالق خود بندہ ہے۔

جواب کا حاصل یہ ہے کہ تمہارا مذکورہ بالا استدلال جبر کے خلاف ہے جو بندہ کے کسب و اختیار کی نفی کرتے ہیں اور بندہ کو مجبور محض مانتے ہیں اور ہم تو بندہ کے لئے کسب و اختیار ثابت کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے خالق ہونے سے بندہ کا اختیار اور اس کی قدرت اپنے افعال سے ختم نہیں ہوتی ہے۔ بلکہ بندہ جب اللہ کی دی ہوئی قدرت کو جو حادث ہے اپنے اختیار سے استعمال کرتا ہے جس کا نام کسب ہے تو اللہ تعالیٰ اپنی قدرت قدیمہ سے وہ عمل موجود فرمادیتے ہیں۔ اور اس عمل کو موجود کر دینا جو اللہ کا فعل ہے خلق کہلاتا ہے۔ پس اللہ تعالیٰ خالق ہیں اور بندہ کا سب ہے۔ اور جب بندہ کی قدرت و اختیار باقی ہے تو افعال کا مکلف بنانا صحیح ہوا۔ نیز جب بندہ اپنے اچھے اور بُرے افعال کا کا سب ہے تو اس کو مدح و ذم اور ثواب و عقاب کا مستحق ٹھہرانا بھی درست ہوا۔ کیونکہ ثواب و عقاب کے استحقاق کا مدار کسب پر ہے نہ کہ خلق پر۔ اس تقریر سے خلق اور کسب کا فرق بھی واضح ہو گیا۔

شیخ ابو منصور ماتریدیؒ شرح فقہ اکبر میں فرماتے ہیں۔ قال ابو حنیفۃ واصحابہ المخلوق فعل اللہ وهو احد اثار الاستطاعتۃ فی العبد، واستعمال الاستطاعتۃ المحدثۃ فعل العبد حقیقۃ لا مجازاً۔ (ترجمہ) یعنی خلق اللہ تعالیٰ کا فعل ہے اور وہ بندہ کے اندر عمل کی قدرت پیدا کرنے کا نام اور استطاعت حادثہ یعنی خدا کی دی ہوئی قدرت کا استعمال کرنا بندہ کا فعل ہے۔ اور یہی کسب کہلاتا ہے وقد یتسک بانہ لو کان خالقاً لا فعال العباد لکان هو القائم والقاعد والاکمل والشارب والزانی والسارق الی غیر ذلک۔ وهذا جہل عظیم، لان المتصف بالشیء من قام بہ ذالک الشیء لا من اوجده، اولاً یرون ان اللہ تعالیٰ هو الخالق للشیء والبیاض وسائر الصفات فی الاجسام ولا یتصف بذالک، وربما یتسلک بقولہ تعالیٰ

فتبارک اللہ احسن الخالقین واذتخلق من الطین کھیئۃ الطیر۔ والجواب ان الخلق
ہمنا بمعنی التقدير۔

ترجمہ اور بعض معتزلہ کی طرف سے یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ افعال عباد کا خالق ہوتا تو
وہی قائم اور قاعد اور آکل اور شارب اور زانی اور سارق وغیرہ ہوتا۔ اور یہ استدلال ازبردست
جہالت ہے۔ اس لئے کہ شی کے ساتھ متصف وہ کہلاتا ہے جس کے ساتھ وہ شی قائم ہونہ کہ وہ شخص جو اس
کا موجد ہو کیا وہ بات نہیں جانتے کہ اللہ تعالیٰ ہی اجسام میں سواد و بیاض اور دیگر صفات کا موجود کرنے والا ہے
حالانکہ وہ ان صفات کے ساتھ متصف نہیں ہے اور بعض دفعہ معتزلہ کی طرف سے، اللہ تعالیٰ کے ارشاد
”فتبارک اللہ احسن الخالقین“ اور ”واذتخلق من الطین کھیئۃ الطیر“ سے استدلال
کیا جاتا ہے۔ اور جواب یہ ہے کہ خلق یہاں تقدیر کے معنی میں ہے۔

تشریح اللہ تعالیٰ کے بندہ کے افعال اختیار یہ کا خالق نہ ہونے پر معتزلہ یہ دلیل بھی پیش کرتے ہیں
کہ اگر اللہ تعالیٰ افعال عباد مثلاً قیام، قعود، اکل و شرب وغیرہ کا خالق ہوتا تو قیام کا خالق
ہونے کی وجہ سے وہی قائم کہلاتا اور قعود کا خالق ہونے کی وجہ سے قاعد، اکل کا خالق ہونے کی وجہ سے
آکل اور شرب کا خالق ہونے کی وجہ سے شارب کہلاتا۔ حالانکہ تالی یعنی اللہ تعالیٰ کا قائم، قاعد، آکل اور
شارب ہونا باطل ہے۔ تو اسی طرح مقدم یعنی اللہ تعالیٰ کا افعال عباد کا خالق ہونا بھی باطل ہے تو شارح
رحمۃ اللہ علیہ استدلال مذکور کے بارے میں فرماتے ہیں کہ یہ استدلال معتزلہ کی زبردست جہالت
پر دلالت کرتا ہے۔ اس لئے کہ قائم، قاعد، آکل اور شارب وغیرہ صفت کے صیغے ہیں جو اپنے اپنے
ماخذ اشتقاق یعنی قیام، قعود، اکل اور شرب کے ساتھ متصف ذات پر دلالت کرتے ہیں۔ اور قیام
قعود، اکل اور شرب کے ساتھ متصف وہ کہلائے گا جس کے ساتھ یہ صفات قائم ہوں نہ کہ وہ جو
ان کا موجد ہو۔ مثلاً اللہ تعالیٰ اجسام کے اندر سواد، بیاض وغیرہ صفات کا خالق اور موجد ہے۔ مگر کئی
اللہ تعالیٰ کو ان صفات کے ساتھ متصف مان کر اس کو اسود اور ابیض نہیں کہتا بلکہ جسم کو اسود اور ابیض
کہا جاتا ہے۔ کیونکہ سواد اور بیاض جسم کے ساتھ قائم ہیں۔ لہذا جسم ہی ان کے ساتھ متصف ہوگا۔ معتزلہ
بعض ان نصوص سے بھی استدلال کرتے ہیں جن میں خالقین کا لفظ بصیغہ جمع وارد ہے جو دلالت کرتا
ہے کہ خالق صرف اللہ تعالیٰ ہی نہیں۔ بلکہ بندے بھی خالق ہیں۔ اسی طرح ان نصوص سے بھی استدلال
کرتے ہیں۔ جن میں خلق کی اسناد بندوں کی طرف کی گئی ہے۔ مثلاً ”واذتخلق من الطین“
اس میں خلق کی اسناد حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی طرف کی گئی ہے۔ معلوم ہوا کہ بندے بھی خالق ہیں۔

شارح نے جواب دیا کہ دونوں جگہ خلق کے معنی تقدیر یعنی اندازہ کرنے صورت بنانے۔ نقشہ اور خاکہ بنانے کے ہیں۔

وهی ای افعال العباد کلها بارادته ومشیتہ تعالیٰ وتقدرہ وقد سبقت انهما عندنا عبارة عن معنى واحد وحکیم لا یبعد ان یکون ذالک إشارة الى خطاب التکوین وتخصیته ای قضائہ وهو عبارة عن الفعل مع زیادة احکام لا یقال لو کان الکفر بقضاء الله تعالیٰ یوجب الرضاء به لان الرضاء بالقضاء واجب واللازم باطل لان الرضاء بالکفر کفر لا نأقول الکفر مقضی لا قضاء والرضاء انما یجب بالقضاء دون المقضی وتقديره وهو متحد ید کل مخلوق بحدة الذی یوجد من حسن وقبح ونفع وضرر وما یحوی من زمان او مکان وما یترب علیہ من ثواب وعقاب والمقصود تعمیم ارادة الله تعالیٰ وقدرته لما مر ان الكل یخلق الله تعالیٰ وهو یتدعی القدرة والارادة لعدم الکراه والاجبار۔

ترجمہ | اور وہ یعنی تمام افعال عباد اللہ تعالیٰ کے ارادہ اور مشیت کے سبب موجود ہیں اور پہلے گزر چکا ہے کہ ان دونوں سے مراد ہمارے نزدیک ایک ہی معنی ہیں اور اس کے حکم سے ہیں بعید نہیں کہ اس سے خطاب تکوین کی طرف اشارہ ہو اور اس کی قضاء سے موجود ہیں اور قضاء سے مراد زیادہ مضبوطی سے کام کرنا ہے۔ یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ اگر کفر اللہ کی قضا سے ہے تو اس پر رضاً کیا ہے کیونکہ رضاء بالقضاء واجب ہے اور لازم باطل ہے کیونکہ رضاً بالکفر کفر ہے اس لئے کہ ہم جواب دینے کے کہ کفر مقضی ہے۔ قضاء نہیں ہے۔ اور رضاء صرف قضاء پر واجب ہے نہ کہ مقضی پر۔ اور سارے افعال عباد اللہ تعالیٰ کی تقدیر سے ہیں اور وہ ہر مخلوق کو اس کی اس صفت کے ساتھ خاص کرنا ہے جس صفت پر وہ موجود ہوگا مثلاً حسن وقبح اور نفع وضرر اور اس زمان و مکان کے ساتھ کہ جس پر وہ مشتمل ہے اور اس ثواب وعقاب کے ساتھ جو اس پر مرتب ہوگا اور مصنف کا مقصود اللہ تعالیٰ کے ارادہ اور قدرت کو عام کرنا ہے۔ کیونکہ یہ گزر چکا ہے کہ سب افعال عباد اللہ تعالیٰ کے خلق کا نتیجہ ہیں۔ اور خلق قدرت و ارادہ کا مقضی ہے۔ اللہ تعالیٰ کے مکر و مجبور ہونے کی وجہ سے۔

تشریح | حبیبہ بات ثابت ہو گئی کہ تمام افعال عباد کے خالق اللہ تعالیٰ ہیں اور یہ بات معلوم ہے کہ کسی چیز کا ایجاد بغیر مشیت و ارادہ کے نہیں ہو سکتا۔ تو معلوم ہوا کہ تمام افعال عباد اللہ تعالیٰ کے ارادہ سے واقع ہوتے ہیں خواہ وہ افعال از قبیل خیر ہوں یا از قبیل شر ہوں۔ اس میں معتزلہ کا رد

جو یہ کہتے ہیں کہ افعال قبیمہ اللہ تعالیٰ کے ارادہ سے صادر نہیں ہوتے۔

قولہ: قد سبوت انہما الخ یعنی اس سے پہلے جہاں صفات ازلیہ کے شمار میں ارادہ اور مشیت کا ذکر آیا ہے۔ شارح رحمۃ اللہ علیہ نے بتلایا ہے کہ ہمارے نزدیک ارادہ اور مشیت ایک ہی صفت کے نام ہیں اور کرامیہ مشیت کو قدیم اور ارادہ کو حادث کہتے ہیں۔

قولہ: وحکمہ الخ شارح رحمۃ اللہ علیہ نے بتلایا کہ حکم سے خطاب تکوین یعنی چیز کے ایجاد کا ارادہ کرنے کے وقت کن فرمانا بھی ہو سکتا ہے جیسا کہ ارشاد ہے۔ انما امرہ اذا اراد شیئاً ان یقول لا کن فیکون، اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ لفظ حکم بمعنی قضاء ہو۔ جو اس کے بعد آرہا ہے۔

قولہ: وقضیتہ آی قضاء الخ شارح نے قضاء کی تفسیر لفظ فعل (بفتح الفاء) سے کی ہے اور اس سے قبل تکوین کی بحث کے آغاز میں گزر چکا ہے کہ فعل اور تکوین ایک ہی چیز ہے۔ معلوم ہوا کہ قضاء سے مراد تکوین ہے۔

قولہ: لا یقال الخ اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ اگر اچھے برے سارے افعال اللہ تعالیٰ کی قضاء سے وجود میں آتے ہیں تو کفر بھی اللہ تعالیٰ کی قضاء سے صادر ہوگا حالانکہ اگر کفر اللہ تعالیٰ کی قضاء سے صادر ہوتا تو کفر پر رضاء واجب ہوتا۔ کیونکہ رضاء بالقضاء واجب ہے اور تالی یعنی کفر پر رضاء کا واجب ہونا باطل ہے کیونکہ رضاء بالکفر کفر ہے تو اسی طرح مقدم یعنی کفر کا قضاء الہی سے واقع ہونا باطل ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ رضاء قضاء پر واجب ہے جو اللہ کا فعل ہے۔ کفر پر رضاء واجب نہیں جو نقضی ہے اور بندہ کی صفت ہے تو گویا معترض نے قضاء اور نقضی کے درمیان فرق نہیں کیا۔ جس کی بناء پر اعتراض مذکور وارد ہوا۔

قولہ: وهو متحد بیداکل مخلوق الخ یہ تقدیر کے معنی کا بیان ہے۔ حاصل یہ کہ ہر مخلوق کو جن صفات کے ساتھ جس زمان و مکان میں موجود ہونا ہے وہ سب پہلے ہی سے متعین کر دینے کا نام تقدیر ہے اور اسی تعین الہی کے مطابق ہر مخلوق کا وجود ہوتا ہے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ جس طرح مکان بنانے سے پہلے اس کا ایک نقشہ اور خاکہ ذہن میں یا کاغذ پر تیار کیا جاتا ہے کہ اتنے طول و عرض کے اتنے کمرے ہوں گے۔ فلاں جانب صحن ہوگا، فلاں جانب غسل خانہ، بیت الخلاء اور باورچی خانہ ہوگا وغیرہ وغیرہ۔ اور پھر اسی ذہنی یا کاغذی نقشہ کے مطابق مکان کی تعمیر ظہور میں آتی ہے۔ اسی طرح عالم کا نقشہ بھی خدا کے یہاں پہلے سے ایک پنہاں وجود رکھتا ہے۔ جس میں ہر چیز کا حسن و قبح، نافع ہونا یا مضر ہونا اس کے وجود کا زمان و مکان سب کچھ متعین ہوتا ہے۔ اور اس نقشہ کے مطابق ہی ہر چیز

کا وجود و ظہور ہوتا ہے اسلئے اسی وجود نہیانی کو جسکے منشا ہر چیز کا وجود ظاہری ہوتا ہے۔ تقدیر کہتے ہیں۔
 فان قيل فيكون الكافر مجبوراً في كفره والفاقد في فسقه فلا يصح تكليفهما بالايمان والطاعة قلنا انه تعالى اراد منهما العكس والفسق باختيارهما، فلا جبر كما انه علم منهما الكفر والفسق بالاختيار، ولم يلزم تكليف المحال، والمعتزلة انكروا ارادة الله للضرورة والمباح، حتى قالوا انه اراد من الكافر والفاقد ايماناً وطاعة لا كفر ومَعْصِيَةً زَعَمَ مِنْهُمْ اَنْ ارَادَ الْقَبِيحَ قَبِيحَةً لِمَخْلُقِهِ، وَاجْبَادَهُ، وَيُخَيَّرُ بَيْنَ ذَلِكَ بَلِ الْقَبِيحُ كَسْبُ الْقَبِيحِ، وَالْإِتِّصَافُ بِهِ فَعِنْدَهُمْ يَكُونُ أَكْثَرُ مَا يَقَعُ أَعْمَالُ الْعِبَادَةِ عَلَى خِلَافِ ارَادَةِ اللَّهِ تَعَالَى وَهَذَا شَنِيعٌ جَدًّا

ترجمہ پس اگر کہا جائے کہ پھر کافر اپنے کفر میں اور فاسق اپنے فسق میں مجبور ہوگا اور اس کو ایمان اور طاعت کا مکلف بنانا صحیح نہ ہوگا۔ ہم جواب دیں گے کہ اللہ تعالیٰ نے ان سے اختیار کے ساتھ کفر اور فسق کا ارادہ فرمایا۔ لہذا جبر نہیں ہے جس طرح ان دونوں سے اختیار کے ساتھ کفر اور فسق صادر ہونے کو جانتا ہے اور محال کا مکلف بنانا لازم نہیں آتا اور معتزلہ نے اللہ تعالیٰ کے شرور و افعال قبیحہ کا ارادہ کرنے کا انکار کیا۔ یہاں تک کہ انھوں نے کہا کہ اس نے کافر اور فاسق سے اس کے ایمان اور طاعت کا ارادہ کیا نہ کہ کفر اور معصیت کا۔ اپنے یہ اعتقاد رکھنے کی وجہ سے کہ قبیح کا ارادہ کرنا بھی قبیح ہے۔ جس طرح اس کا خلق اور ایجاد، اور ہم اس کا انکار کرتے ہیں۔ بلکہ قبیح کسب قبیح اور اتصاف بالقبیح ہے تو ان کے نزدیک اکثر افعال عبادت ارادہ الہی کے خلاف واقع ہوتے ہیں۔ اور یہ بہت ہی بری بات ہے۔

تشریح اس سے قبل شارح نے فرمایا تھا وَالْمَقْصُودُ تَعْمِيمُ ارَادَةِ اللَّهِ، اس پر معتزلہ کی طرف سے یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ جب بندوں کے اچھے برے سارے افعال اللہ تعالیٰ کے ارادہ کے تحت وجود میں آتے ہیں تو کافر کا کفر اور فاسق کا فسق بھی ارادہ الہی کے تحت وجود میں آئے گا اور اللہ تعالیٰ جس فعل کا ارادہ فرمائیں۔ بندہ اس فعل پر مجبور ہے اور اس کے خلاف کا اس سے صدور محال ہے، لہذا کافر کفر کرنے پر مجبور ہوا۔ اور اس کے خلاف یعنی اس کا ایمان لانا محال ہوا۔ اسی طرح فاسق فسق کرنے پر مجبور ہوا۔ اور اطاعت اور فرماں برداری کرنا محال ہوا اور تکلیف بالمحال صحیح نہیں ہے لہذا کافر کو ایمان کا اور فاسق کو طاعت کا مکلف بنانا صحیح نہ ہوگا۔ شارح کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ ارادہ الہی کا تعلق مطلق فعل یا ترک سے نہیں ہے بلکہ فعل یا ترک بالاختیار سے ہے۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے

ارادہ کیا کہ فلاں سے اختیاری طور پر کفر صادر ہو۔ اور فلاں سے اختیاری طور پر فسق صادر ہو۔ تو اب وہ ارادہ الہی کے مطابق اپنے اختیاری سے کفر اور فسق کرینگے۔ کفر یا فسق پر مجبور نہ ہوں گے۔ جس طرح اللہ تعالیٰ کو پہلے سے کافر کے اپنے اختیار سے کفر کرنے اور فاسق کے اپنے اختیار سے فسق کرنے کا علم ہے۔ مگر اس کے باوجود کافر اپنے کفر پر مجبور ہے اور نہ فاسق اپنے فسق پر مجبور ہے۔ لہذا اب اعتراض مذکور وارد نہ ہوگا اور تکلیف بالمحال لازم نہیں آئے گا۔

قولہ: والمعتزلة انكروا الخ یعنی معتزلہ ارادہ الہی کے تمام افعال عباد کو عام ہونے کا انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ بندوں کے اچھے افعال تو ارادہ الہی کے سبب صادر ہوتے ہیں اور بُرے افعال راوی الہی کے سبب صادر نہیں ہوتے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ شر اور قبیح کا ارادہ نہیں کرتا۔ حتیٰ کہ کافر سے بھی اس نے ایمان ہی کا ارادہ کیا اور فاسق سے طاعت کا ارادہ کیا۔ اور اصل معتزلہ کے نزدیک یہ ہے کہ جس طرح خلق قبیح قبیح ہے۔ اسی طرح ارادہ قبیح بھی قبیح ہے۔ ہم اس اصل کا انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ نہ خلق قبیح قبیح ہے اور نہ ارادہ قبیح قبیح ہے۔ بلکہ کسب قبیح اور قبیح کے ساتھ متصف ہونا قبیح ہے جو بندہ کا اختیاری فعل ہے۔ تو معتزلہ کی اصل پر بندوں کے بیشتر افعال ارادہ الہی کے خلاف صادر ہوں گے اور یہ بہت بری بات ہے۔ کیونکہ اس صورت میں اللہ تعالیٰ کا مغلوب ہونا اور اپنی مراد میں ناکام ہونا لازم آئے گا۔

حکى عن عمرو بن عبد الله قال ما الزمني احد مثل ما الزمني مجوسي كان معي في السفينة، فقلت له لِمَ لا تسلم فقال لا يا الله تعالى لم ير داسلا هي، فاذا اراد اسلا هي، اسلمت، فقلت للمجوسي، ان الله تعالى يريد اسلا منك ولكن الشياطين لا يتركونك، فقال المجوسي، فانا اكون مع الشريك الاغلب، وحكى ان القاضي عبد الجبار الهمداني دخل على الصاحب بن عباد، وعنده الاستاذ ابو اسحاق الاسفرائيني فلما رأى الاستاذ قال سبحان من تنزه عن الفناء فقال الاستاذ على الفور سبحان من لا يجري في ملكه الا ما شاء

ترجمہ | عمرو بن عبد اللہ سے حکایت ہے کہ انہوں نے بیان کیا کہ مجھے کسی نے لاجواب نہیں کیا۔ جس طرح ایک مجوسی نے لاجواب کیا۔ میرے ساتھ وہ کشتی میں تھا۔ میں نے اس سے کہا کہ تم مسلمان کیوں نہیں ہو جاتے تو اس نے کہا۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے میرے مسلمان ہونے کا ارادہ نہیں کیا۔ تو جب وہ میرے اسلام کا ارادہ کرے گا تو میں مسلمان ہو جاؤں گا۔ تو میں نے مجوسی سے کہا کہ اللہ تعالیٰ تیرا مسلمان ہونا چاہتے ہیں لیکن شیاطین تجھے چھوڑتے نہیں۔ تو مجوسی نے کہا پھر تو میں غالب

شریک کے ساتھ رہوں گا اور یہ بھی حکایت ہے کہ قاضی عبدالجبار سہرانی صاحب ابن عباد کے پاس آئے اور ان کے پاس استاذ ابواسحاق اسفرائینی موجود تھے تو جب استاذ کو دیکھا تو کہا: پاک ہے وہ اللہ جو برائی سے منزہ ہے۔ استاذ نے فوراً جواب دیا: کہ پاک ہے وہ اللہ جس کی سلطنت میں وہی ہوتا ہے جو وہ چاہتا ہے۔

تشریح | مذکورہ دونوں حکایتیں ذکر کرنے سے شارح رحمۃ اللہ علیہ کا مقصد اس بات کی تائید ہے کہ ارادۃ الہی کے خلاف افعال کے وقوع کا قائل ہونا بہت فتنہ ہے۔ پہلی حکایت میں مجوسی نے "ان الله لم ير داسلاً" کہہ کر اور دوسری حکایت میں استاذ ابواسحق نے سبحان من لا یجری فی ملکہ الا ما یشاء کہہ کر معتزلہ پر چوٹ کی ہے۔

والمعتزلة اعتقدوا ان الامر يستلزم الارادة، والنهي عدم الارادة، فجعلوا ايمان الكافر مراداً وكفرة غير مراد، ونحن نعلم ان الشئ قد لا يكون مراداً و قد لا يكون مراداً و ينهى عنه يحكمه ومصالح يحيط بها علم الله تعالى اولاً لا يسئل عما يفعل، الا يرى ان السيد اذا اراد ان يظهر على الحاضرين عصيات عبده يا امره بشئ ولا يريد منه، وقد يتمسك من الجانبين بالآيات وباب التاويل مفتوح على الفرقتين

ترجمہ | اور معتزلہ کا عقیدہ یہ ہے کہ امر ارادہ کو اور نہی عدم ارادہ کو مستلزم ہے۔ اس لئے انھوں نے کافر کے ایمان کو مراد اور اس کے کفر کو غیر مراد قرار دیا اور ہم اس بات کو جانتے ہیں کہ بعض دفعہ ایک چیز کا ارادہ نہیں ہوتا اور اس کا امر کیا جاتا ہے۔ اور کبھی ایک چیز کا ارادہ کیا جاتا ہے اور اس سے منع کیا جاتا ہے۔ ایسی حکمتوں اور مصلحتوں کی وجہ سے کہ جس کا احاطہ علم الہی کرتا ہے۔ یا اس لئے کہ اللہ سے اس کے فعل کے بارے میں ہازہ پرس نہیں ہو سکتی۔ کیا معلوم نہیں کہ آقا جب حاضرین پر اپنے غلام کی نافرمانی ظاہر کرنا چاہتا ہے تو اس کو ایک کام کا امر کرتا ہے۔ حالانکہ اس سے اس کام کو چاہتا نہیں ہے۔ اور دونوں طرف سے آیات سے استدلال کیا جاتا ہے اور تاویل کا دروازہ دونوں فریق پر کھلا ہوا ہے

تشریح | حاصل یہ کہ امر اور ارادہ اسی طرح نہی اور عدم ارادہ کے درمیان لزوم کا معتزلہ کا عقیدہ ہی غلط ہے چنانچہ بعض دفعہ ایک کام کا ارادہ اور اس کام کے ہونے کی چاہت نہیں ہوتی پھر بھی اس کا امر کیا جاتا ہے۔ جیسے آقا اپنے غلام کی نافرمانی ظاہر کرنے کے لئے اس کو کسی کام کا امر کرے تو اس وقت وہ نہیں چاہتا کہ غلام اس کام کو کرے بلکہ چاہتا ہے کہ نہ کرے تاکہ اس کا نافرمان ہونا

لوگوں کو معلوم ہو جائے۔ اسی طرح ایک کام کا بعض دفعہ ارادہ اور اس کے ہونے کی چاہت ہوتی ہے پھر بھی اللہ تعالیٰ بعض ایسی حکمتوں اور مصلحتوں کی وجہ سے اس سے ہنی فرماتا ہے۔ جنہیں وہی جانتا ہے یا اس لئے کہ اللہ تعالیٰ سے اس کے کسی فعل کے بارے میں ہمیں باز پرس کرنے کا حق نہیں ہے۔ لہذا ہمیں پوچھنے کا حق نہیں کہ جب ایک کام کا ارادہ کرتا ہے تو بجائے امر کے اس سے ہنی کیوں فرماتا ہے؟

وَالْعِبَادَ أَفْعَالٌ اخْتِيَارِيَّةٌ يَثَابُونَ بِهَا إِنْ كَانَتْ طَاعَةً وَيُعَاقَبُونَ عَلَيْهَا إِنْ كَانَتْ مَعْصِيَةً لَا مَكَانَ لِعَمَلِ الْجَبَرِيَّةِ إِنَّهُ لَا فِعْلَ لِلْعِبْدِ أَصْلًا وَإِنْ حَرَكَتَهُ بِمَنْزِلَةِ حَرَكَاتِ الْجَمَادَاتِ لَا قُدْرَةَ عَلَيْهَا وَلَا قَصْدَ وَالْإِخْتِيَارَ وَهَذَا بَاطِلٌ لَا نَأْفِرُ بِالضَّرُورَةِ بَيْنَ حَرَكَاتِ الْبَطْشِ وَحَرَكَاتِ الْإِرْتِعَاشِ وَنَعْلَمُ أَنَّ الْأَوَّلَ بِاخْتِيَارِهِ دُونَ الْمَثَانِي وَلَا نَدَّ لَوْلَمْ يَكُنْ لِلْعِبْدِ فِعْلٌ أَصْلًا لِمَا صَحَّ تَكْلِيفُهُ وَلَا يَتَرْتَّبُ اسْتِحْقَاقُ الثَّوَابِ وَالْعِقَابِ عَلَى أَفْعَالِهِ، وَلَا اسْنَادُ الْأَفْعَالِ الَّتِي تَقْتَضِي سَابِقِيَّةَ الْقَصْدِ وَالْإِخْتِيَارِ الْمَبْدِ عَلَى سَبِيلِ الْحَقِيقَةِ مِثْلُ صَلَّيْ وَكُتِبَ وَصَامَ بِخِلَافِ مِثْلِ طَالَ الْغَلَامُ وَاسْوَدَّ لَوْنُهُ وَالنُّصُوصُ الْقَطْعِيَّةُ تَنْفِي ذَالِكَ كَقَوْلِهِ تَعَالَى جَزَاءُ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ وَقَوْلُهُ تَعَالَى فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمَرْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفَرْ إِلَى غَيْرِ ذَالِكِ۔

ترجمہ اور بندوں کے کچھ اختیاری افعال ہیں جو اگر طاعت اور عبادت کے قبیل سے ہیں تو ان پر انہیں ثواب دیا جائے گا اور اگر معصیت کے قبیل سے ہیں تو ان پر انہیں سزا دی جائے گی۔ ایسا نہیں جیسا کہ جبر یہ کہتے ہیں کہ بندہ کا کوئی (اختیاری فعل) ہے ہی نہیں۔ اور اس کی حرکات جمادات کی حرکات کی طرح ہیں۔ ان پر اسے نہ قدرت ہے نہ قصد ہے نہ اختیار۔ اور یہ بات غلط ہے اس لئے کہ ہم بدیہی طور پر حرکت بطش اور حرکت رعشہ کے درمیان فرق کرتے ہیں اور یقین کرتے ہیں کہ پہلی حرکت اختیاری ہے دوسری نہیں۔ اور اس لئے بھی کہ اگر بندہ کا کوئی فعل نہ ہو تو اس کو مکلف بنانا صحیح نہ ہوگا اور اس کے افعال پر ثواب و عقاب کا استحقاق مرتب نہ ہوگا اور نہ ہی بندہ کی طرف ان افعال کی اسناد حقیقت ہوگی جو پہلے سے قصد اور اختیار ہونے کا تقاضا کرتے ہیں۔ جیسے صلی اور کتب اور صام، برخلاف طال الغلام، اور اسود لونہ، جیسی مثالوں کے، اور نصوص قطعیہ ان باتوں کی نفی کرتے ہیں جیسے ارشاد باری "جَزَاءُ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ" اور ارشاد باری "فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمَرْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفَرْ" اور ان کے علاوہ دیگر آیات ہیں۔

تشریح

۲۱

یہ مسئلہ جبر و اختیار کے نام سے مشہور ہے اور علم کلام کے مشکل ترین مسائل میں سے ہے یہاں تک کہ امام اعظم ابو حنیفہؒ سے منقول ہے کہ مجھے مسئلہ جبر و اختیار نے مار ڈالا۔ سلف اس مسئلہ میں سکوت اختیار فرماتے تھے۔ مگر متاخرین کو جبر یا اور معتزلہ کی تردید کے لئے مجبوراً کلام کرنا پڑا۔ اس مسئلہ میں اہم مذاہب تین ہیں۔ پہلا مذہب معتزلہ کا ہے کہ فعل عبد تنہا بندہ کی قدرت سے وجود میں آتا ہے۔ اسی بناء پر وہ بندہ کو اپنے افعال کا خالق کہتے ہیں۔ اس مذہب کی تردید مسئلہ خلق افعال کے تحت گذر چکی۔ دوسرا مذہب جبر ہے کہ فعل عبد صرف اللہ کی قدرت سے وجود میں آتا ہے۔ بندہ کی قدرت و اختیار کو کوئی دخل نہیں وہ مجبور محض اور مثل جمادات کے ہے۔ تیسرا مذہب اشعریہ کا ہے کہ فعل کے وجود میں موثر تو اللہ کی قدرت ہے۔ مگر بندہ کی قدرت و اختیار کو بھی دخل ہے۔ جب بندہ اپنی قدرت و اختیار کو فعل کی جانب متوجہ کرتا ہے۔ بایں معنی کہ وجود فعل کے ظاہری اسباب کو اپنے اختیار سے عمل میں لاتا ہے جسے کسب کہتے ہیں تو اللہ تعالیٰ اس فعل کو موجود کر دیتے ہیں جسے خلق کہتے ہیں۔ لہذا فعل عبد بندہ کا مکسوب اور اللہ کی مخلوق ہے۔

شارح رحمۃ اللہ علیہ نے جبر کے مذہب کے بطلان پر پہلی دلیل یہ پیش کی کہ ہم حرکت بطش اور حرکت رعشہ کے درمیان فرق محسوس کرتے ہیں اور وہ فرق اس لئے علاوہ کچھ نہیں کہ اول اختیاری اور دوسری غیر اختیاری ہے۔

معلوم ہوا کہ بندہ کے کچھ افعال اختیاری ہیں جن کے وجود میں اس کے اختیار کو دخل ہے لہذا بندہ کو مجبور محض کہنا باطل ہے دوسری دلیل یہ ہے کہ جمادات کو احکام کا مکلف بنانا بالاتفاق باطل ہے۔ سو اگر بندہ کا کوئی بھی فعل اختیاری نہ ہوتا اور وہ اپنے افعال میں مثل جمادات کے مجبور محض ہوتا تو جس طرح جمادات کو احکام کا مکلف بنانا صحیح نہیں۔ اسی طرح بندہ کو بھی احکام کا مکلف بنانا صحیح نہ ہوتا۔ حالانکہ بندہ مکلف ہے۔ معلوم ہوا کہ اس کے لئے اختیاری افعال ہیں اور وہ جمادات کی طرح اپنے افعال میں مجبور محض نہیں ہے۔ تیسری دلیل یہ کہ اگر بندہ کا کوئی فعل اختیاری نہ ہوتا تو پھر کسی فعل پر اس کو ثواب یا عقاب کا مستحق نہ گردانا جاتا کیونکہ ثواب و عقاب کا مدار اختیار پر ہے حالانکہ نصوص سے بندہ کا مستحق ثواب و عقاب ہونا ثابت ہے۔ معلوم ہوا کہ بندہ کے لئے اختیاری افعال ہیں۔ چوتھی دلیل یہ ہے کہ اہل لغت بندہ کی طرف ان افعال کی حقیقی اسناد کرتے ہیں جن افعال میں اختیار ضروری ہے جیسے ”صلی“ اور ”کتب“ وغیرہ اور بندہ کی طرف مذکورہ افعال کی حقیقی اسناد ہونا ان کے اختیاری ہونے کی دلیل ہے۔ برخلاف ”طال الغلام“ اور ”اسود لونہ“

کے، کہ یہ غیر اختیاری افعال ہیں۔ بندہ کی طرف ان کی اسناد بندہ کے لئے کوئی فعل نہیں ثابت کرتی۔ پانچویں دلیل سمعی ہے کہ نصوص عقیدہ جبر کی نفی کرتے ہیں۔ مثلاً "حَزَاءٌ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ" یہ آیت بندوں کی طرف عمل کی اسناد کے ساتھ ان کے عمل پر جزاء مرتب ہونے پر بھی دلالت کرتی ہے۔ اور جزاء صرف اختیاری افعال پر ہی مرتب ہوتی ہے معلوم ہوا کہ بندوں کے لئے اختیاری افعال ہیں۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفِرْ" یہ آیت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ ایمان و کفر بندہ کے اختیار میں ہے۔

فَإِنْ قِيلَ بَعْدَ تَعْلِيمِ اللَّهِ تَعَالَى وَارَادَتِهِ الْمَجْبُولَ لَازِمٌ قَطْعًا، لِأَنَّهُمَا إِمَّا أَنْ يَتَعَلَقَا بِوُجُودِ الْفِعْلِ، فَيَجِبُ أَوْ بَعْدَ مَلْءٍ، فَيَمْتَنِعُ، وَلَا اخْتِيَارَ مَعَ الْوُجُوبِ وَالْإِمْتِنَاعِ، قُلْنَا يَعْلَمُ وَيُرِيدُ أَنَّ الْعَبْدَ لِفَعْلِهِ أَوْ يَتْرَكُهُ بِاخْتِيَارِهِ، فَلَا اشْكَالَ

ترجمہ | پس اگر کہا جائے کہ علم الہی اور ارادہ الہی کو عام کرنے کے بعد جبر یقیناً لازم آئے گا۔ اس لئے کہ علم الہی اور ارادہ الہی کا تعلق یا تو وجود فعل سے ہوگا تو وہ فعل واجب اور ضروری ہوگا یا فعل کے عدم کے ساتھ ہوگا تو فعل ممتنع ہوگا۔ اور وجوب و امتناع کے ساتھ اختیار نہیں رہ جاتا۔ ہم جواب دینگے کہ اللہ کا علم و ارادہ اس بات کا ہے کہ بندہ اپنے اختیار سے اس کام کو کرے گا یا چھوڑے گا۔ لہذا اب کوئی اشکال نہ رہا۔

تشریح | یہ اعتراض علم الہی اور ارادہ الہی کی تعظیم پر ہے۔ حاصل یہ ہے کہ اگر یہ مان لیا جائے کہ تمام افعال عباد اللہ تعالیٰ کے علم میں ہیں۔ اللہ تعالیٰ کے ارادہ سے وجود میں آتے ہیں تو بندہ کا مجبور ہونا لازمی طور پر ثابت ہوگا۔ اس لئے کہ علم الہی اور ارادہ الہی کا تعلق اگر فعل کے وجود کے ساتھ ہوگا تو فعل کا وجود واجب اور ضروری ہوگا اور اگر علم و ارادہ کا تعلق فعل کے عدم کے ساتھ ہوگا تو فعل کا عدم ضروری اور وجود ممتنع ہوگا اور وجوب یا امتناع کے ساتھ اختیار نہیں رہتا کیونکہ اختیار کا مطلب تو یہ ہوتا ہے کہ بندہ اگر چاہے تو کرے اور چاہے تو نہ کرے۔

۲۲ اعتراض مذکور کا شارح نے جواب دیا ہے کہ علم الہی یا ارادہ الہی صرف اس بات سے متعلق نہیں ہے کہ بندہ فلاں کام کرے گا یا نہیں کرے گا بلکہ اس بات سے متعلق ہے کہ بندہ اپنے اختیار سے فلاں کام کرے گا یا فلاں کام ترک کرے گا۔ اور جب علم الہی و ارادہ الہی میں بندہ کا اختیار بھی ہے۔ دراصل علم الہی و ارادہ الہی کے خلاف ہو نہیں سکتا۔ تو لازمی طور پر فعل و ترک بندہ کے اختیار سے ہوگا۔ بندہ فعل یا ترک میں مجبور نہیں ہوگا۔

فان قيل، فيكون فعله الاختياري واجباً او ممتنعاً وهذا ينافي الاختيار، قلنا انه ممتنع. فان الوجوب بالاختيار محقق للاختيار لا مناف له، والضا منقوض بانفعال الباري تعالى.

ترجمہ پس اگر کہا جائے کہ پھر تو بندہ کا فعل اختیاری واجب یا ممتنع ہوگا اور یہ اختیار کے منافی ہے ہم کہیں گے کہ تسلیم نہیں اس لئے کہ اختیار کے ساتھ فعل کا واجب ہونا اختیار کو یقینی بنانے والا ہے اختیار کے منافی نہیں ہے۔ نیز یہ اعتراض افعال باری سے ٹوٹ جاتا ہے۔

تشریح یہ مذکورہ جواب پر اعتراض ہے۔ حاصل یہ کہ جب اللہ تعالیٰ کے علم میں یہ بات ہوگی، یا اللہ کا ارادہ اس بات کا ہوگا کہ بندہ فلاں کام اپنے اختیار سے کرے تو چونکہ علم الہی اور ارادہ الہی کے خلاف ہو نہیں سکتا۔ اس لئے بندہ کا وہ فعل اختیاری واجب اور ضروری ہوگا۔ اور اگر علم الہی و ارادہ الہی کا تعلق اس بات سے ہے کہ بندہ اپنے اختیار سے فلاں کام ترک کرے گا۔ تو ترک واجب اور فعل ممتنع ہوگا اور وجوب یا امتناع کے ساتھ اختیار باقی نہیں رہتا۔ کیونکہ اختیار اسی وقت رہ سکتا ہے جب فعل اور ترک دونوں ممکن ہوں۔ اور اگر بجائے ممکن ہونے کے واجب یا ممتنع ہو تب تو بندہ فعل یا ترک پر مجبور ہوگا۔ مختار نہیں ہوگا۔

شارح رحمۃ اللہ علیہ نے اعتراض مذکور کا علی سبیل المنع جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ جب علم الہی کا تعلق اس بات سے ہوگا کہ بندہ فلاں کام اپنے اختیار سے کرے گا تو بندہ سے اختیاری طور پر اس فعل کا پایا جانا واجب ہوگا اور اختیاری طور پر نسل پائے جانے کا واجب ہونا اختیار کو یقینی بناتا ہے اختیار کے منافی نہیں ہے۔ نیز اعتراض مذکور افعال باری سے ٹوٹ جاتا ہے۔ کیونکہ باری تعالیٰ کو اپنے افعال کا علم ہے اور ان افعال سے اس کا ارادہ بھی متعلق ہوتا ہے۔ جس کی وجہ سے ان افعال کا وجود واجب ہے۔ مگر اس وجوب کے باوجود باری تعالیٰ کا اختیار ختم نہیں ہوتا۔ اور وہ افعال باری تعالیٰ کے اختیار سے ہی صادر ہوتے ہیں۔ معلوم ہوا کہ وجوب بالاختیار اختیار کے منافی نہیں ہے۔

فان قيل لا معنى لكون العبد فاعلاً بالاختيار الا كونه موجداً لا فاعلاً بالقصد والارادة وقد سبق ان الله تعالى مستقل بخلق الافعال ويجادها ومعلوم ان المقتضى الواحد لا يدخل تحت قدرتين مستقلتين قلنا لا كلام في قوة هذا الكلام ومثبت ان الله لما ثبت بالبرهان ان الخالق هو الله تعالى، وبالضرورة ان لقدرة العبد

وإرادته مدخلا في بعض الأفعال كحركة البطش دون البعض كحركة الارتعاش اجتماعا في التفصي عن هذا المصنف إلى القول بأن الله خالق والعبد كاسب وتحقيقه أن صفة العبد قدرته وإرادته إلى الفعل كسب، وإيجاد الله تعالى الفعل عقيبا لخلق والمقدور الواحد داخل تحت قدرتين لكن بجهتين مختلفتين، فالفعل مقدور الله تعالى بجهة الإيجاد ومقدور العبد بجهة الكسب، وهذا القدر من المعنى ضروري وإن لم نقدر على مزيد من ذلك في تلخيص العبارة المفصحة عن تحقيق كون فعل العبد بخلق الله تعالى وإيجاده مع ما للعبد فيه من القدرة والاختيار، ولهم في الفرق بينهما عبارات، مثل أن الكسب واقع بآلة، والخلق لا بآلة، والكسب مقدور وقع في محل قدرته والخلق لا في محل قدرته، والكسب لا يصح الأفراد القادر به، والخلق يصح.

ترجمہ پھر اگر کہا جائے کہ بندہ کے فاعل بالاختیار ہونے کا کوئی معنی نہیں سوائے اس کے کہ وہ بالارادہ اپنے افعال کا موجد ہے اور یہ بات گذر چکی ہے کہ اللہ تعالیٰ افعال کے خلق و ایجاد میں مستقل ہیں۔ اور یہ بات معلوم ہے کہ مقدور واحد و مستقل قدرتوں کے تحت داخل نہیں ہو سکتا تو ہم جواب دینگے کہ اس کلام کی قوت اور مضبوطی میں کسی کلام کی گنجائش نہیں۔ مگر چونکہ دلیل سے یہ بات ثابت ہے کہ خالق صرف اللہ تعالیٰ ہیں اور بدیہی طور پر یہ ثابت ہے کہ بندہ کی قدرت اور ارادہ کو بھی بعض افعال جیسے حرکت بطش میں دخل ہے بعض افعال جیسے حرکت ریشہ میں نہیں۔ تو اس مشکل سے رہائی حاصل کر نیکی سلسلہ میں ہمیں کہنے کی ضرورت پڑی کہ اللہ خالق ہے اور بندہ کاسب ہے اور اس جواب کی تحقیق یہ ہے کہ فعل کی جانب بندہ کا اپنی قدرت و ارادہ کو متوجہ کرنا کسب ہے اور اس کے بعد اللہ تعالیٰ کا اس فعل کو موجود کر دینا خلق ہے اور مقدور واحد و قدرتوں کے تحت داخل ہو رہا ہے مگر دو مختلف جہتوں سے۔ کیوں کہ فعل اللہ کا مقدور ایجاد کی جہت سے ہے اور بندہ کا مقدور کسب کی جہت سے ہے۔ اور اتنی بات تو بدیہی ہے اگرچہ ہم اس عبارت کو مختصر کرنے پر اس سے زیادہ قادر نہیں جو بندہ کی قدرت و ارادہ کے باوجود فعل عبد کے اللہ تعالیٰ کے خلق و ایجاد کا نتیجہ ہونے کی تحقیق کو بیان کرنے والی ہے۔ اور خلق و کسب کے درمیان فرق بیان کرنے کے سلسلے میں شارح کی عبارات مختلف ہیں۔ مثلاً کسب آلہ کے ذریعہ واقع ہے اور خلق بغیر آلہ کے۔ اور کسب ایسا مقدور ہے جو اپنی قدرت کے محل میں واقع ہے اور خلق اپنی قدرت کے محل میں نہیں واقع ہے اور کسب میں قادر کا منفرد و مستقل ہونا صحیح نہیں

اور خلق میں صحیح ہے۔

تشریح

بندہ کو فاعل بالاختیار اور اس کے لئے اختیاری افعال مانتے پر جبریہ کی طرف سے ہم پر یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ بندہ کے فاعل بالاختیار ہونے کا مطلب تو یہ ہے کہ بندہ اپنے اختیار و ارادہ سے خود اپنے افعال کا موجب ہے۔ اور اس سے پہلے آپ کہہ چکے ہیں کہ افعال عباد کا خالق اور موجب صرف اللہ تعالیٰ ہیں اور یہ اجتماع نقیضین ہے جو باطل ہے۔ نیز مقدور و واحد یعنی فعل عبد کا اللہ کی قدرت اور بندہ کی قدرت دو مستقل قدرتوں کے تحت داخل ہونا لازم آئے گا۔ لہذا ادو باتوں میں سے ایک لازم ہے یا تو بندہ فاعل بالاختیار نہ ہو۔ بلکہ اپنے افعال میں مجبور محض ہو، اللہ ہی اس کے افعال کا خالق اور موجب ہو۔ اور یا اللہ تعالیٰ افعال عباد کے خالق نہ ہوں بلکہ بندہ خود اپنے افعال کا اپنے اختیار و ارادہ سے خالق و موجب ہو۔ شق ثانی تو باجماع فریقین باطل ہے۔ لہذا پہلی شق یعنی بندہ کا فاعل بالاختیار نہ ہونا اور اپنے افعال میں مثل جمادات کے مجبور محض ہونا ثابت ہے۔

۲۳

جواب کا حاصل یہ ہے کہ جب اللہ تعالیٰ کا خالق ہونا دلیل سے ثابت ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ افعال عباد کے وجود میں مؤثر اللہ کی قدرت ہے۔ دوسری جانب یہ بات بھی یقینی ہے کہ بعض افعال میں بندہ کی قدرت و ارادہ کو بھی دخل ہے۔ جس کا تقاضا یہ ہے کہ بندہ کو ان افعال کا موجب مانا جائے اور یہ صریح تناقض ہے۔ اس تناقض سے بچنے کے لئے ہمیں مجبوراً یہ کہنا پڑا کہ اللہ خالق ہے بندہ کا سب ہے اس جواب کی تحقیق یہ ہے کہ بندہ جب فعل کا ارادہ کرتا ہے تو اللہ تعالیٰ اس فعل کی قدرت بندہ کے اندر پیدا فرمادیتے ہیں اور وہ قدرت فعل کی جانب متوجہ ہوتی ہے تو اللہ تعالیٰ وہ فعل موجود فرمادیتے ہیں۔ لہذا بندہ کا اپنے ارادہ و قدرت کو فعل کی جانب متوجہ کرنا کسب ہے اور اس کے بعد اللہ تعالیٰ کا اس فعل کو موجود کر دینا غنو ہے۔ تو مقدور و واحد کا دو قدرتوں کے تحت داخل ہونا ضرور لازم آ رہا ہے۔ مگر دو مختلف جہتوں سے۔ کیونکہ اللہ کی قدرت کے تحت ایجاد کی جہت سے ہے اور بندہ کی قدرت کے تحت کسب کی جہت سے ہے لہذا اب کوئی اشکال نہ رہا۔

قولہ: وَلَهُمْ فِي الْفُرُوقِ بَيْنَهُمَا الْخِلْقُ یعنی خلق اور کسب کے درمیان فرق بیان کرنے کے سلسلہ میں مشائخ نے مختلف تعبیرات اختیار فرمائی ہیں۔ بعض نے یہ فرق بیان کیا کہ کسب جو بندہ کا فعل ہے آل مثلاً اعضاء وغیرہ کا محتاج ہے۔ اور خلق جو اللہ کا فعل ہے۔ بغیر کسی آلہ وغیرہ کے واسطے کے ہوتا ہے۔ اور بعض نے یہ فرق بیان کیا کہ فعل مکسوب ایسا مقدور ہے جو کسب کی قدرت کے محل یعنی ذات کسب میں واقع ہوتا ہے۔ اور فعل مخلوق ایسا مقدور ہے جو خالق کی قدرت کے محل یعنی

ذاتِ خالق میں نہیں واقع ہوتا ہے۔ مثلاً زید کی حرکت اللہ کے خلق سے جس قدرت کی تاثیر سے واقع ہوئی اس قدرت کے محل میں واقع نہیں ہوئی۔ کیونکہ وہ قدرت اللہ تعالیٰ کی ہے جس کا محل اور موصوف اللہ کی ذات ہے سو اگر حرکت زید جو حادث ہے اللہ کی ذات میں واقع ہوگی تو اللہ تعالیٰ کا محل حوادث ہونا لازم آئے گا۔ اور وہی حرکت جس قدرت کے ذریعہ زید کے کسب سے واقع ہوئی، اس قدرت کے محل یعنی ذاتِ خالق میں واقع ہوئی۔

اور بعض نے یہ فرق بیان کیا کہ کسب جو کہ بندہ کی قدرت سے ہوتا ہے اس میں قادر یعنی بندہ منفرد اور مستقل نہیں ہے کیونکہ بندہ کی قدرت مؤثر نہیں ہے اور خلق جو کہ اللہ کا فعل اور اللہ کی قدرت سے ہوتا ہے اس میں قادر یعنی اللہ تعالیٰ منفرد اور مستقل ہے بندہ کے کسب کا محتاج نہیں ہے۔

فان قيل فقد أثبتتم ما نسبتم الى المعتزلة من اثبات الشراكة، قلنا الشراكة ان يجتمع اثبات على شيء، ويتفرد كل منهما بما هو له دون الآخر، كشركاء القرية والحلّة وكما اذا جعل العبد خالقا لخالقه، والصانع خالقا لساكنه، والعراض والاجسام بخلاف ما اذا صيف امر الى شيئين بجهتين مختلفتين كالارض تكون ملكا لله تعالى بجهة الخلق وللعباد بجهة التصرف، وكفعل العبد ينسب الى الله تعالى بجهة الخلق والى العبد بجهة الكسب۔

ترجمہ پس اگر کہا جائے کہ تم نے وہی شرکت ثابت کی جس کی نسبت تم نے معتزلہ کی طرف کی ہے ہم جواب دیں گے کہ شرکت تو یہ ہے کہ ایک چیز پر دو آدمی مجتمع ہوں۔ پھر ہر اک اپنے حصہ میں منفرد اور تنہا ہو دوسرا شریک نہ ہو۔ جیسے قریہ اور محلہ کے شرکاء اور جیسے اس وقت کہ جب بندہ کو اپنے افعال کا خالق قرار دیا جائے اور اللہ تعالیٰ کو تمام اعراض اور اجسام کا خالق قرار دیا جائے۔ برخلاف اس صورت کے کہ جب کسی چیز کی نسبت دو چیزوں کی طرف دو مختلف جہتوں سے ہو جیسے زمین اللہ کی ملک ہے تخلیق کی جہت سے اور بندہ کی ملک ہے حق تصرف ہونے کی جہت سے، اور جیسے فعل عبد اللہ کی طرف خلق کی جہت سے منسوب ہوتا ہے اور بندہ کی طرف کسب کی جہت سے منسوب ہوتا ہے۔

تشریح اعراض کا حاصل یہ ہے کہ بندہ کو اپنے افعال کا خالق کہنے کی بنا پر تم معتزلہ کو خالقیت میں بندہ کو اللہ تعالیٰ کے ساتھ شریک کرنے کا الزام دے چکے ہو۔ سو یہ الزام تم پر بھی عائد ہوتا ہے کیونکہ فعل عبد کو جب بندہ اور اللہ دونوں کا مقدور قرار دیا تو بندہ کو اللہ کے ساتھ شریک

کرنا لازم آیا۔

۲۴

جواب کا حاصل یہ ہے کہ شرکت کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ دو آدمی ایک چیز میں شریک ہوں۔ پھر ایک کا اپنا علیحدہ ایک حصہ ہو جس میں دوسرا شریک ہو۔ جیسے کسی قریہ اور محلہ کے شرکاء کہ اس قریہ یا محلہ کا باشندہ ہونے میں سب شریک ہیں بائیں ہمہ ہر ایک کا اس شہر یا محلہ میں اپنا علیحدہ مکان ہے جس میں دوسرا شریک نہیں۔ اس معنی میں محترمہ پر شرکت کا الزام عائد ہوتا ہے۔ کیونکہ وہ خالقیت میں اللہ اور بندہ کو شریک قرار دے کر ہر ایک کا حصہ الگ کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ بندہ تو اپنے افعال کا خالق ہے اور اللہ تعالیٰ اجسام اور اعراض کے خالق ہیں۔ برخلاف اس صورت کے کہ جب کسی شے کی اصناف دو چیزوں کی طرف دو مختلف جہتوں سے ہو تو اس کو شرکت نہیں کہتے۔ جیسے زمین کی اصناف اللہ کی طرف ہوتی ہے۔ کہا جاتا ہے کہ ساری زمین اللہ کی ملک ہے۔ اور بندہ کی طرف بھی ہوتی ہے۔ کہا جاتا ہے کہ یہ زمین زید کی ہے۔ لیکن اصناف کی جہتیں مختلف ہیں۔ اللہ کی طرف اصناف خلق کی جہت سے ہے اور اللہ کی زمین ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اللہ کی مخلوق ہے اور بندہ کی طرف اصناف ملک تصرف کے اعتبار سے ہے اور زید کی زمین ہونے کا مطلب یہ ہے کہ زید اس میں تصرف کا مالک ہے۔ اسی طرح ہم فعل کی اصناف بندہ اور اللہ دونوں کی قدرت کی طرف کرتے ہیں اور دونوں کا مقدور کہتے ہیں مگر دو جہت سے۔ اللہ کی طرف خلق کی جہت سے اور بندہ کی طرف کسب کی جہت سے، چنانچہ اللہ کا مقدور ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اللہ کو اس کے خلق پر قدرت ہے اور بندہ کا مقدور ہونے کا مطلب یہ ہے کہ بندہ کو اس کے کسب پر قدرت ہے۔ لہذا اب کوئی بھی اشکال نہ رہے۔

فان قيل فكيف كان كسب القبيح قبيحاً سفهاً موجباً لاستحقاق الذم بخلاف خلقه قلنا لان قد ثبت ان الخلق حكيم لا يخلو شيئاً الا وله عاقبة حميدة وان لم نطلع عليها فجزمنا بان ما نستقيحه من الافعال قد يكون له فيها حكم ومصالح كما في خلق الاجسام الخبيثة الضارة المولمة، بخلاف الكاسب فانه قد يفعل الحسن وقد يفعل القبيح، فجعلنا كسبه للقبح مع ورود النهي عنه قبيحاً سفهاً موجباً لاستحقاق الذم والعقاب

ترجمہ | پھر اگر کہا جائے کہ کیسے قبیح کا کسب قبیح، سفارت اور مستحق ذم ہونے کا باعث ہے۔ برعکس خلق قبیح کے کہ وہ ایسا نہیں ہے، ہم کہیں گے۔ اس لئے کہ یہ بات ثابت ہے کہ خالق حکیم ہے کوئی چیز نہیں پیدا کرتا ہے مگر اس کا بہتر انجام ہوتا ہے۔ اگرچہ اس سے ہم واقف نہ ہوں۔ تو ہم نے

یقین کر لیا کہ جن افعال کو ہم قبیح سمجھتے ہیں بعض دفعہ ان میں حکمتیں اور مصلحتیں ہوتی ہیں، جیسے کہ تکلیف دہ مضر اجسام خبیثہ کے خلق میں، برخلاف کاس کے کہ وہ کبھی اچھا کام کرتا ہے کبھی برا کام کرتا ہے۔ اور نہ ہی باوجود نہی وارد ہونے کے اس کے کسب قبیح کو قبیح اور سفاہت اور مستحق ذم و عقاب ہونے کا باعث قرار دیا۔

تشریح

اعتراض کی توضیح یہ ہے کہ جب بندہ کاسب اور اللہ خالق ہے پھر کیا وجہ کہ فعل قبیح کے کاسب کو جو بندہ کا فعل ہے۔ قبیح اور دنیا میں مذمت اور آخرت میں عقاب کا مستحق ہوئے گا باعث قرار دیا جاتا ہے اور اسی فعل قبیح کے خلق کو جو اللہ کا فعل ہے نہ قبیح قرار دیا جاتا ہے۔ اور نہ مستحق ذم و عقاب کا باعث ٹھہرایا جاتا ہے۔ حالانکہ کاسب جو کہ بندہ کا فعل ہے یہ نسبت خلق کے ضعیف ہے سو اگر قبیح کا کاسب جرم ہے تو اس کا خلق بدرجہ اولیٰ جرم ہونا چاہیئے۔ جواب کی توضیح یہ ہے کہ خالق یعنی اللہ تعالیٰ چونکہ حکیم ہیں اس کا کوئی فعل حکمت و مصلحت سے خالی نہیں۔ اس لئے جن افعال کو ہم قبیح سمجھتے ہیں ان میں بھی حکمت و مصلحت کے ہونے کا ہمیں یقین ہے۔ جیسے اجسام خبیثہ مثلاً سانپ بچھو وغیرہ کی تخلیق میں ہم دیکھتے ہیں کہ اگرچہ یہ چیزیں ہماری نظر میں خبیث اور قبیح ہیں مگر ان میں بہت سے فائدے ہیں مثلاً اطباء نے کہا ہے کہ بچھو کی راکھ مٹانے کی پتھری کو ریزہ ریزہ کر کے خارج کر دیتی ہے۔ اسی طرح سے سانپ کا گوشت اس کی چربی بہت سے امراض کے علاج میں مستعمل ہے۔ ان مصالح کی بناء پر ان کے خلق کو ہم قبیح نہیں کہتے، برخلاف کاسب یعنی بندہ کے کہ وہ حکیم نہیں، کبھی وہ اچھے کام کرتا ہے اور کبھی برا کام کرتا ہے۔ اسی بناء پر کسی فعل قبیح سے شریعت کی ممانعت کے باوجود جب وہ اس کا کاسب کرتا ہے تو ہم اس کے کسب قبیح کو قبیح اور دنیا میں مذمت اور آخرت میں عقاب کا مستحق ہونے کا باعث قرار دیتے ہیں۔

والحسن منها ای من افعال العباد، وهو ما یكون متعلقاً المدح فی العاجل والثواب فی الآجل، والاحسن ان یفسر بما لا یكون متعلقاً للذام والعقاب، یشمل المباح برضاء اللہ تعالیٰ ای بإرادتہ من غیر اعتراض، والقبیح منها وهو ما یكون متعلق الذم فی العاجل والعقاب فی الآجل لیس برضاء لما علیہ من الاعتراض۔ قال اللہ تعالیٰ، ولا یرضی لعبادة الکفر، یعنی ان الارادة والمشیة والتقدیر یتعلق بالکل، والرضاء والمحبة والامر لا یتعلق الا بالاحسن دون القبیح۔

ترجمہ

اور بندوں کے اچھے افعال یعنی جن سے دنیا میں مدح کا اور آخرت میں ثواب کا تعلق ہو، اور زیادہ بہتر ہے کہ وہ افعال مراد لئے جائیں جن سے دنیا میں مذمت اور آخرت

میں عقاب کا تعلق نہ ہوتا کہ مباح کو شامل ہو جائے (بہر حال اچھے افعال عبادۃ اللہ تعالیٰ کی رضا سے رضا) ہیں یعنی بند پر اعتراض کے بغیر اس کے ارادہ کے صادر نہیں اور قبیح اعمال جن سے دنیا میں مذمت کا اور آخرت میں عقاب کا تعلق ہو اللہ کی رضا سے نہیں ہیں کیونکہ ان پر اللہ کو اعتراض ہے۔ اللہ نے ارشاد فرمایا ہے کہ وہ اپنے بندہ کے لئے کفر پر راضی نہیں ہوتا۔

مصنف رحمۃ اللہ علیہ کا مقصد یہ ہے کہ ارادہ، مشیت اور تقدیر کا تعلق تمام افعال عباد سے ہے۔ اور محبت اور امر کا تعلق صرف اچھے افعال سے ہے برے افعال سے نہیں۔

تشریح مصنف رحمۃ اللہ علیہ یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے ارادہ، مشیت اور تقدیر کا تعلق بندہ کے اچھے اور برے سب ہی افعال کے ساتھ ہے۔ لیکن رضا اور محبت یعنی پسندیدگی اور امر کا تعلق صرف اچھے افعال سے ہے جیسا کہ اس نے خود ارشاد فرمایا **وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ** اللہ تعالیٰ اپنے بندوں کے لئے کفر کو پسند نہیں فرماتا۔ کیونکہ رضا کے معنی ایسے ارادہ کے ہیں جس کے ساتھ اللہ کی طرف سے اعتراض اور مواخذہ نہ ہو اور کفر اسی طرح دوسرے اعمال قبیحہ اگرچہ اللہ کے ارادہ سے صادر ہوتے ہیں مگر اللہ کی طرف سے ان افعال پر بندوں کا مواخذہ بھی ہوگا۔ اس لئے یہ ارادہ رضا نہیں کہلائے گا۔

قولہ: **وهو الخ** یہ فعل حسن کی تعریف ہے۔ یعنی فعل حسن وہ فعل ہے جس کی بناء پر بندہ دنیا میں تعریف و مدح کا اور آخرت میں ثواب کا مستحق ہو اس تعریف کی رو سے مباحات افعال حسن سے خارج ہوں گے۔ کیونکہ فعل مباح جس طرح باعثِ ذم و عقاب نہیں ہے اسی طرح باعثِ مدح و ثواب بھی نہیں ہے اس بنا پر شارح نے فرمایا کہ افعال حسن سے ایسے افعال مراد لینا زیادہ بہتر ہے جن سے دنیا میں مذمت اور آخرت میں عقاب متعلق نہ ہو۔ تاکہ یہ تعریف مباحات کو شامل ہو جائے۔

وَالْإِسْطَاعَةُ مَعَ الْفِعْلِ خَلَا فَاَلْإِسْطَاعَةُ، وہی حقیقۃ القدرۃ البتہ لیکون بہا
الفعل إشارة الى ما ذكره صاحب التصريح من انها عرضة لخلق الله تعالى في الجملة
يفعل به الا فعال الاختيارية، وهي علة للفعل، والجمهور على انها شرط في الفعل
لا علة، وبالجملة هي صفة يخلقها الله تعالى عند قصد اكتساب الفعل بعد سلامة
الاسباب والآلات، فان قصد فعل الخير خلق الله تعالى قدرة فعل الخير فيستحق
المدح والثواب، وان قصد فعل الشر خلق الله تعالى قدرة فعل الشر فكان هو
المضيق لقدرة فعل الخير فيستحق الذم والعقاب، ولهذا اذم الكافرون بانهم

لا يستطيعون السمع. وإذا كانت الاستطاعة عرضاً وجب أن تكون مقارنة للفعل بالزمان لا سابقة عليه، وإلا لزم وقوع الفعل بلا استطاعة وقدرة عليه بما مر من امتناع بقاء الاعراض.

۲۵ **ترجمہ** | اور استطاعت فعل کے ساتھ ہے برخلاف معتزلہ کے، اور وہ درحقیقت وہ قدرت ہے، جس کے ذریعہ فعل کا وجود ہوتا ہے اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے جس کو صاحب تبصرہ نے ذکر کیا ہے یعنی یہ کہ استطاعت ایک عرض ہے جسے اللہ تعالیٰ ہاندار میں پیدا فرما دیتے ہیں اس کے ذریعہ وہ ہاندار افعال اختیار یہ انجام دیتا ہے اور وہ فعل کی علت ہے اور جمہور کا مذہب یہ ہے کہ وہ اداء فعل کے لئے شرط ہے۔ علت نہیں ہے اور ہر حال وہ ایسی صفت ہے جس کو اللہ تعالیٰ اسباب و آلات کی سلامتی کے بعد فعل کے اکتساب کا ارادہ کرنے کے وقت پیدا فرماتے ہیں۔ سو اگر وہ نیکی کرنے کا ارادہ کرے تو نیکی کرنے کی قدرت اللہ تعالیٰ پیدا فرما دیتے ہیں۔ اور اگر بدی کرنے کا ارادہ کرے تو بدی کرنے کی قدرت پیدا فرما دیتے ہیں۔ تو وہی نیکی کی قدرت کا ضائع کرنے والا ہوا۔ جس کے سبب مذمت اور عقاب کا مستحق ہوتا ہے اور اسی وجہ سے کفار کی یہ کہہ کر مذمت کی گئی ہے کہ وہ حق بات سننے کی استطاعت نہیں رکھتے۔ اور جب استطاعت عرض ہے تو اس کا فعل کے مقابل بالزمان ہونا ضروری ہے نہ کہ اس پر مقدم ہو، ورنہ فعل کا اس پر استطاعت اور قدرت کے بغیر واقع ہونا لازم آئے گا۔ کیونکہ بقاء اعراض کا متمتع ہونا گذر چکا ہے۔

تشریح

حاصل بحث یہ ہے کہ استطاعت کا لفظ کبھی تو سلامت اسباب و آلات کے معنی میں آتا ہے اور یہ معنی مجازی ہے اور اس معنی میں استطاعت فعل پر مقدم ہے کیونکہ اسی استطاعت پر فعل کی تکلیف کا مدار ہے۔ سو اگر فعل سے پہلے بندہ کو یہ استطاعت حاصل نہ ہو تو غیر مستطیع کو فعل کا مکلف بنانا لازم آئے گا جو کہ درست نہیں، اور کبھی لفظ استطاعت کا اطلاق بندہ کی اس قدرت پر ہوتا ہے جس کے ذریعہ فعل کا وجود ہوتا ہے اور یہ حقیقی معنی ہے۔ جس کو اشاعرہ فعل کا مقابل بالزمان مانتے ہیں بایں معنی کہ پہلے سے بندہ کے اندر فعل کی قدرت نہیں ہوتی بلکہ جب وہ فعل کا ارادہ کرتا ہے تو اللہ تعالیٰ اس کے اندر اس فعل کی قدرت پیدا فرما دیتے ہیں جس کے ساتھ ہی فعل موجود ہو جاتا ہے اور معتزلہ کہتے ہیں کہ "الاستطاعة قبل الفعل ومع الفعل" یعنی بندہ کے اندر یہ قدرت فعل سے پہلے بھی موجود ہوتی ہے تاکہ غیر مستطیع کو فعل کا مکلف بنانا لازم نہ آئے اور فعل کے ساتھ بھی موجود ہوتی ہے تاکہ بغیر قدرت کے فعل کا موجود ہونا لازم نہ آئے۔

جہاں اشارہ میں سے بعض تو اس قدرت کو جس سے فعل کا وجود ہوتا ہے فعل کی علت قرار دیتے ہیں لیکن جہاں اشارہ میں سے بعض تو اس قدرت کو جس سے فعل کا وجود ہوتا ہے فعل کی علت قرار دیتے ہیں۔ علت اور شرط میں فرق یہ ہے کہ علت وہ ہوتی ہے جو شئی کے وجود میں مؤثر ہو اور شئی نہ جزو نہ ہوا اور شرط وہ ہوتی ہے جو شئی کے وجود میں مؤثر نہ ہو اور شئی کا جزء بھی نہ ہو۔ البتہ شئی کا وجود اس پر موقوف ہو

قولہ: وہی حقیقت القدرة الخ کسی کو یہ خیال ہو سکتا تھا کہ شاید استطاعت کا لفظ یہاں اسباب و آلات کی سلامتی کے معنی میں ہیں جو بالا جماع فعل پر مقدم ہے۔ اس لئے مصنف نے یہاں پر استطاعت کا معنی بیان کیا کہ استطاعت کا حقیقی معنی قدرت ہے۔ رہا سلامت اسباب و آلات تو وہ مجازی معنی ہے اور استطاعت بالمعنی المجازی محل نزاع نہیں وہ بالا جماع فعل پر مقدم ہے۔ پھر لفظ حقیقت یا تو قدرت کی طرف مضاف ہے اس صورت میں معنی ہوں گے کہ استطاعت بعینہ وہ قدرت ہے جس کے ذریعہ فعل کا وجود ہوتا ہے۔ اور یا منصوب ہے حال یا مفعول مطلق ہونے کی بناء پر تو معنی ہوں گے کہ استطاعت درحقیقت وہ قدرت ہے جس کے ذریعہ فعل کا وجود ہوتا ہے۔ رہا سلامت اسباب و آلات تو وہ اس کو مجازاً استطاعت کہتے ہیں۔

قولہ: اشارۃ الخ محل اشارہ ماتن کے قول ”بھا“ میں حرف باء ہے۔ صاحب تبصرہ سے مراد شیخ ابو المعین ہیں۔

قولہ: وبالجملة الخ یہ معترضہ کی طرف سے وارد ہونے والے ایک اشکال کا جواب ہے۔ اور اشکال یہ ہے کہ جب قدرت فعل پر مقدم نہیں ہوگی تو پھر کسی فعل خیر کا ترک کرنے والا مستحق ذم و عقاب نہ ہوگا بلکہ وہ معذور ہوگا اور کہہ سکے گا کہ میں پہلے سے اس پر قدرت ہی نہیں تھی۔ پھر ہم کیسے کر سکتے تھے جواب کا حاصل یہ ہے کہ استطاعت خواہ علت ہو یا شرط ہو، بہر حال وہ ایک ایسی صفت ہے جو اللہ تعالیٰ بندہ کے اندر اسباب و آلات کی سلامتی کے بعد فعل کا ارادہ کرنے کے وقت پیدا فرما دیتے ہیں جو اگر بندہ فعل خیر کا ارادہ کرتا ہے تو خیر کی قدر پیدا فرما دیتے ہیں اور اگر شر کا ارادہ کرتا ہے تو شر کی قدرت پیدا فرما دیتے ہیں تو شر کا ارادہ کر کے بندہ خود ہی خیر کی قدرت ضائع کرنے والا ہوا جس کے سبب فعل خیر کا وجود اس سے نہیں ہوا۔ اس بناء پر وہ مستحق ذم و عقاب ہوا۔ اگر وہ شر کا ارادہ نہ کرتا بلکہ خیر کا ارادہ کرتا تو اللہ تعالیٰ اس کے اندر خیر کی قدرت پیدا فرماتے اور خیر کا وجود ہوتا۔

قولہ: ولہذا الخ یعنی اسی لئے کہ شر کا ارادہ کر کے خیر کا ارادہ ترک کرنے والا خیر کی قدر کو ضائع کرنے والا ہے۔ کفار کی یہ کہہ کر مذمت کی گئی کہ لا یستطیعون السمع، یعنی حق بات کو ماننے کی غرض سے سننے کا ارادہ نہیں کرتے، اس لئے اللہ تعالیٰ ان کے اندر سننے کی استطاعت

پیدا نہیں فرماتے۔ اگر وہ حق کو سننے کا ارادہ کرتے تو اللہ تعالیٰ حسبِ عادت اس کی استطاعت پیدا فرمادیتے تو گویا سننے کا ارادہ ترک کر کے وہی استطاعت کو ضائع کرنے والے ہوئے۔ اس بناء پر مستحقِ ذمہ ہوئے۔ قولہ: واذا كانت الاستطاعة الخ یہ استطاعت کے مع الفعل یعنی فعل کا مقارن بالزمانہ ہونے کی دلیل ہے۔ حاصل دلیل یہ ہے کہ اوپر استطاعت کی تعریف صفت سے کی گئی ہے۔ اور صفت عرض ہے لہذا استطاعت عرض ہے اور جب استطاعت عرض ہے تو وہ لازمی طور پر فعل کا مقارن ہوگی فعل پر مقدم نہیں ہوگی جیسا کہ معتزلہ کہتے ہیں۔ کیونکہ اگر استطاعت فعل پر مقدم اور فعل سے پہلے موجود ہو جائے تو ایسا تو ہو نہیں سکتا کہ جس آن میں وہ استطاعت موجود ہوئی ہے اس آن سے لے کر فعل کے موجود ہونے کے آن تک باقی رہے کیونکہ استطاعت عرض ہے۔ اور بقاء عرض کا محال ہونا پہلے گزر چکا ہے اور جب فعل کے پائے جانے تک وہ استطاعت باقی نہیں رہے گی تو فعل کا بغیر استطاعت و قدر کے پایا جانا لازم آئے گا۔ اور یہ محال ہے۔ لہذا استطاعت کا قبل الفعل ہونا باطل اور مع الفعل ہونا ثابت ہو گیا۔

فان قيل لو سلمت استعالة بقاء الاعراض فلا نزاع في امكان تجديد الامثال عقيب الزوال فمن اين يلزم وقوع الفعل بدون القدرة قلنا انما ندعي لزوم ذلك اذا كانت القدرة التي بها الفعل هي القدرة السابقة، واما اذا جعلتموها المثل المتجدد المقارن فقد اعترفتم بان القدرة التي بها الفعل لا تكون الا مقارنة له ثمان ادعيتم انه لا بد لها من امثال سابقة حتى لا يمكن الفعل باول ما يحدث من القدرة فعليكم البيان۔

ترجمہ اگر کہا جائے کہ بقاء عرض کا محال ہونا اگر تسلیم بھی کر لیا جائے۔ تو زوال کے بعد نئے نئے امثال پیدا ہونے کے امکان میں کوئی نزاع نہیں تو کبھی فعل کا بغیر قدرت کے واقع ہونا کیسے لازم آئے گا۔ ہم جواب دینگے کہ اس کے لزوم کا دعویٰ ہم اس وقت کرتے ہیں۔ جب وہ قدرت کہ جس کے ذریعہ فعل کا وجود ہوتا ہے۔ قدرت سابقہ ہی ہو۔ بہر حال جب تم اسے مثل متجدد کو قرار دو جو فعل کا مقارن ہے تو تم نے اس بات کا اعتراف کر لیا کہ جس قدرت سے فعل کا وجود ہوتا ہے وہ فعل کا مقارن ہے۔ پھر اگر تمھارا دعویٰ یہ ہے کہ اس قدرت کے لئے ایسے امثال ضروری ہیں جو فعل پر مقدم ہوں۔ یہاں تک کہ پہلی قدرتِ حادثہ سے فعل کا وجود ممکن نہیں ہے۔ تو تمھارے ذمہ دلیل پیش کرنا ہے۔

تشریح

اوپر استطاعت کے مع الفعل ہونے کی دلیل میں فرمایا تھا کہ اگر استطاعت فعل سے پہلے موجود ہو، تو بقاء عرض کے محال ہونے کی وجہ سے وہ استطاعت فعل کے پائے چلنے کے وقت تک باقی نہ رہے گی۔ تو پھر استطاعت و قدرت کے بغیر فعل کا واقع ہونا لازم آئے گا۔ اس پر محضر نے کی طرف سے یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اولاً بقاء عرض کا محال ہونا تسلیم نہیں اور اگر تسلیم کر لیا جائے کہ جب استطاعت فعل سے پہلے ہے وہ بعینہ باقی نہیں رہے گی تو ہم کہیں گے کہ تجدید امثال کے ذریعہ عرض کے بقاء میں تو کوئی نزاع نہیں ہے تو ایسا ہو سکتا ہے کہ وہ استطاعت زائل ہو جائے اور اس کا مثل پیدا ہو جائے۔ پھر وہ مثل بھی زائل ہو جائے اور دوسرا مثل پیدا ہو جائے اور اسی آں میں فعل بھی موجود ہو جائے تو قدرت و استطاعت کے ساتھ موجود ہوگا کیونکہ استطاعت کا مثل بھی استطاعت ہی ہے۔ لہذا فعل کا بغیر قدرت و استطاعت کے واقع ہونا لازم نہیں آئے گا۔

شارح کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ ہم بغیر قدرت کے فعل واقع ہونے کے لزوم کا دعویٰ اس وقت کرتے ہیں۔ جب وہ قدرت کہ جس کے ذریعہ فعل کا وجود ہوتا ہے۔ قدرت سابقہ کو قرار دو۔ اور اگر مثل متجدد کو قرار دو جو فعل کا مقارن ہے تب تو تم نے تسلیم ہی کر لیا کہ جس قدرت سے فعل کا وجود ہوتا ہے وہ فعل کا مقارن ہے۔ مثلاً ایک بیج کر بندہ منٹ پانچ سکند پر قدرت کا وجود ہوا۔ پھر سے قدرت زائل ہو گئی اور چھ سکند میں اس کے مثل کا وجود ہوا۔ پھر وہ مثل بھی زائل ہو گیا اور ساتویں سکند میں دوسرے مثل کا وجود ہوا اور اسی کے ساتھ فعل بھی موجود ہو گیا تو ہم پوچھتے ہیں کہ وہ قدرت جس کے ذریعہ فعل موجود ہوا ہے۔ قدرت سابقہ ہے جو پانچویں سکند میں ہے یا مثل متجدد ہے جو ساتویں سکند میں ہے۔ پہلی صورت میں فعل کا بغیر قدرت کے واقع ہونا لازم آئے گا کیونکہ قدرت سابقہ فعل واقع ہونے کے وقت یعنی ساتویں سکند میں موجود نہیں ہے اور دوسری صورت میں ہمارا مذہب ثابت ہے کہ استطاعت مع الفعل ہے کیونکہ استطاعت کا مثل ساتویں سکند میں ہے اور اسی میں فعل کا وقوع بھی ہے۔ پھر دوسری صورت میں یعنی جب تم وہ قدرت کہ جس کے ذریعہ فعل کا وجود ہوتا ہے۔ قدرت سابقہ کے بجائے مثل متجدد کو قرار دو۔ ہم کہیں گے کہ اگر تمہارا دعویٰ یہ ہے کہ قدرت کے لئے ایسے امثال ضروری ہیں جو فعل پر سابق اور مقدم ہوں تو تمہیں اس دعویٰ پر دلیل پیش کرنی چاہیے اور دلیل کوئی نہیں۔ لہذا تمہارا دعویٰ غلط ہے اور تجدید امثال کا قول باطل ہے۔

و اما ما يقال لو فرضنا بقاء القدرة السابقة الى ان الفعل إما بتجدد الامثال وإما باستقامة بقاء الاعراض فان قالوا بجواز وجود الفعل بها في الحالة الاولى فقد

ترکوا مذہبہم، حیث جوزوا مقارنتہ الفعل القدرة، وان قالوا بامتناعہ، لزم التحکم والترجیم بلا مرجح، اذ القدرة بحالہا لم تتغیر، ولم یحدث فیہا معنی لاستحالة ذلك على الاعراض، فلم صار الفعل بہا فی الحالة الثانية واجبا و فی الحالة الاولى ممتنعاً، ففیہ نظر، لان القائلین بكون الاستطاعة قبل الفعل لا یقولون بامتناع المقارنتہ الزمانیة، و بان كل فعل یجب ان یكون بقدرة سابقة علیہ بالزمان البتة حتى یمتنع حدوث الفعل فی زمان حدوث المتدرة مقرونة بجميع الشرائط، فلانہ یجوز ان یمتنع الفعل فی الحالة الاولى لانتفاء شرط ووجود مانع، و یجب فی الثانية، لتمام الشرائط مع ان القدرة السیة ہی صفة القادر فی الحالتین علی السواء

ترجمہ | اور بہر حال معتزلہ کی طرف سے کئے گئے مذکورہ بالا اعتراض کا وہ جواب جو یوں بیان کیا جاتا ہے کہ اگر قدرت سابقہ کا آن فعل تک باقی رہنا مان لیا جائے۔ خواہ تہجد امثال کی شکل میں یا بقاء اعراض کو درست مان کر، سو اگر حالت اولیٰ میں اس قدرت کے ذریعہ فعل کا وجود جائز ہونے کے قائل ہیں تو انہوں نے اپنا مذہب چھوڑا کہ قدرت کا فعل کے مقارن ہونا جائز قرار دیا۔ او اگر اس کے ممتنع ہونے کے قائل ہیں۔ تو محکم اور ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی، کیونکہ قدرت اپنے حال پر ہے اس میں کوئی تغیر نہیں ہوا ہے اور نہ اس میں کوئی معنی اور وصف پیدا ہوا ہے کیونکہ اعراض میں یہ بات محال ہے تو حالت ثانیہ میں فعل کیوں واجب ہوا اور حالت اولیٰ میں کیوں ممتنع ہوا۔ تو اس جواب میں نظر ہے۔ کیونکہ استطاعت کے قبل الفعل ہونے کے جو لوگ قائل ہیں۔ وہ نہ تو مقارنت زمانی کے محال ہونے کے قائل ہیں اور نہ اس بات کے قائل ہیں کہ قطعی طور پر ہر فعل کا ایسی قدرت سے موجود ہونا واجب ہے جو اس پر مقدم ہو۔ حتیٰ کہ تمام شرائط پر مشتمل قدرت کے حادث ہونے کے زمانہ میں فعل کا حدوث محال ہو۔ اور اس لئے کہ ہو سکتا ہے حالت اولیٰ میں کسی شرط کے منتفی ہونے یا کسی معنی کے موجود ہونے کی بناء پر فعل ممتنع ہو اور تمام شرائط کے پائے جانے کی وجہ سے حالت ثانیہ میں فعل واجب ہو یا وجود اس کے کہ جو قدرت قادر کی صفت ہے دونوں حالت میں یکساں ہے۔

تشریح | معتزلہ کی جانب سے اوپر فان قیل کے تحت جو سوال کیا گیا تھا، اس سوال کا صاحب کفای نے یہ جواب دیا کہ اگر ہم اس قدرت کو جو بقول معتزلہ کے فعل پر مقدم ہے۔ وجود فعل کے وقت تک باقی مان لیں۔ خواہ تہجد امثال کے ذریعہ جیسا کہ اشاعرہ کا مذہب ہے یا بعینہ اس قدرت کو باقی مان لیں۔ بقاء اعراض کو درست قرار دیتے ہوئے جیسا کہ غیر اشاعرہ کا مذہب ہے تو ہم پوچھتے ہیں کہ حالت

اولیٰ یعنی اس قدرت میں جس میں قدرت یا اس کا مثل اول حادث ہوا۔ فعل کا وجود جائز ہے یا نہیں اگر جواز کے قائل ہوں تو اپنا مذہب چھوڑنا لازم آئے گا کیونکہ اس صورت میں فعل کا قدرت کے مقابل ہونا لازم آیا جب کہ ان کا مذہب قدرت کا فعل پر مقدم ہونا ہے۔ اور اگر حالت اولیٰ میں فعل کے ممتنع ہونے کے قائل ہوں تو تحکم یعنی دعویٰ بلا دلیل اور ترجیح بلا مرجع لازم آئے گی کیونکہ قدرت بجا ہے جیسی حالت اولیٰ میں تھی حالت ثانیہ میں بھی ویسی ہی ہے اس میں کسی قسم کا کوئی تغیر نہیں ہوا اور نہ ہی اس میں کوئی بات پیدا ہوئی ہے مثلاً یہ کہ پہلے ضعیف تھی اب قوی ہو گئی ہو۔ کیونکہ قدرت عرض ہے اور اعراف میں تغیر یا کسی معنی کا حدوث محال ہے وجہ یہ ہے کہ عرض میں تغیر اور کسی معنی کے حدوث کا مطلب تغیر اور حدوث کا جو کہ خود بھی عرض ہیں۔ عرض کے ساتھ قائم ہونا ہے اور قیام عرض بالعرض محال ہے۔ سو جب قدرت بجا ہے تو حالت اولیٰ میں اس قدرت کی وجہ سے فعل کا ممتنع ہونا اور حالت ثانیہ میں جائز ہونا زیر دست اور ترجیح بلا مرجع ہے۔ یہ تھا صاحب کفایہ کے جواب کا حاصل جس کے بارے میں شارح رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس جواب میں نظر ہے اور وجہ نظر یہ ہے کہ آپ کی تردید کی دونوں شقیں اختیار کر کے جواب دیدینگے چنانچہ پہلی شق یعنی حالت اولیٰ میں اس قدرت کے ذریعہ فعل کا وجود جائز کہنے کی صورت میں ان پر ترک مذہب کا الزام درست نہیں کیونکہ استطاعت کو فعل پر مقدم کہنے والے قدرت کا فعل کے مقابل بالزمان ہونا محال نہیں کہتے کہ مقارنت زمانی کے جواز سے ان پر ترک مذہب کا الزام عائد ہو بلکہ مقارنت زمانی کو جائز سمجھتے ہیں اور کہتے ہیں کہ قدرت کبھی فعل کے ساتھ ہوتی ہے اور کبھی فعل پر مقدم ہوتی ہے۔ اسی طرح وہ لوگ یہ بھی نہیں کہتے کہ ہر فعل کا ایسی قدرت کے ذریعہ وجود ضروری ہے جو اس فعل پر مقدم ہو۔ حتیٰ کہ تمام شرائط تاثیر پر مثل قدرت کے حادث ہونے کے وقت میں فعل کا وجود محال ہو۔

اسی طرح تردید کی شق ثانی یعنی حالت اولیٰ میں فعل کو ممتنع اور حالت ثانیہ میں فعل کو واجب و ضروری کہنے کی صورت میں ان پر تحکم اور ترجیح بلا مرجع کا الزام نہیں عائد ہوتا ہے۔ کیونکہ وہ کہہ سکتے ہیں کہ ہو سکتا ہے حالت اولیٰ میں قدرت کے مؤثر ہونے کی کسی شرط کے ندارد ہونے یا وجود فعل سے کوئی مانع موجود ہونے کے سبب فعل ممتنع ہو اور حالت ثانیہ میں قدرت کے مؤثر ہونے کی تمام شرائط موجود ہو اور وجود فعل کے کوئی مانع نہ ہو نیکی سبب فعل کا وجود واجب اور ضروری ہو۔ لہذا ترجیح بلا مرجع لازم نہیں آئیگی۔ کیونکہ شرائط تاثیر کا موجود ہونا اور کسی مانع کا نہ ہونا حالت ثانیہ میں وجود فعل کے لئے مرجع ہے۔ دراصل لیکہ قدرت دونوں حالتوں میں یکساں ہے اس میں کوئی تغیر نہیں ہوا ہے۔ لہذا قیام عرض بالعرض بھی لازم نہیں آئے گا۔

وَمِنْ هَٰذَا ذَهَبَ بَعْضُهُمْ إِلَىٰ أَنَّهُ لَا اسْتَطَاعَةَ الْقُدْرَةَ الْمُسْتَجْمَعَةَ بِجَمِيعِ
شَرَائِطِ التَّأْثِيرِ، فَالْحَقُّ انْفِصَالُ الْفِعْلِ وَالْأَفْقِلُهُ، وَأَمَّا امْتِنَاعُ بَقَاءِ الْأَعْرَاضِ فَمَبْنِي
عَلَىٰ مَقْدَمٍ مَا صَعِبَ الْبَيَانُ وَهِيَ أَنَّ بَقَاءَ الشَّيْءِ أَمْرٌ مُحَقَّقٌ زَائِدٌ عَلَيْهِ، وَإِنَّهُ يَمْتَنِعُ
قِيَامُ الْعَرَضِ بِالْعَرَضِ وَإِنَّهُ يَمْتَنِعُ قِيَامُهُمَا بِالْمَحَلِّ -

ترجمہ اور اسی وجہ سے بعض لوگوں کا مذہب یہ ہے کہ اگر استطاعت سے ایسی قدرت مراد ہے
جو تمام شرائط تاثیر پر مشتمل ہو تو حق یہ ہے کہ وہ فعل کے ساتھ ہے ورنہ فعل سے پہلے ہے۔
رہا بقاء اعراض کا محال ہونا تو وہ ایسے مقدمات پر مبنی ہے جن کا ثابت کرنا دشوار ہے اور وہ مقدمات
یہ ہیں کہ شے کا بقاء امر حقیقی ہے جو اس سے زائد چیز ہے اور یہ کہ قیام عرض بالعرض محال ہے اور یہ کہ دو عرض
کا ایک محل کے ساتھ قیام محال ہے۔

تشریح اوپر صاحب کفایہ کی تردید کے شق ثانی کا جواب دیتے ہوئے کہا تھا کہ ہو سکتا ہے کہ حالت اولیٰ
میں قدرت کے مؤثر ہونے کی کوئی شرط نہ ہو اور حالت ثانیہ میں تمام شرائط تاثیر موجود ہو
جس کی بناء پر حالت اولیٰ میں فعل ممتنع ہو اور حالت ثانیہ میں فعل واجب ہو تو اس جواب سے قدرت کی دو
قسمیں سمجھ میں آتی ہیں۔ ایک وہ قدرت جو تمام شرائط تاثیر پر مشتمل ہو اور دوسری وہ قدرت جو تمام شرائط تاثیر
پر مشتمل نہ ہو۔ اب شارح فرماتے ہیں کہ اسی لفظ کی وجہ سے بعض لوگوں نے یہ کہا ہے کہ اگر استطاعت
سے وہ قدرت مراد ہے جو تمام شرائط تاثیر پر مشتمل ہے تو حق یہ ہے کہ وہ فعل کے ساتھ ہے۔ ورنہ وہ فعل
سے پہلے ہے۔ امام رازی کا یہی مذہب ہے۔ چنانچہ شرح مواقف میں امام رازی کا یہ قول موجود ہے
کہ قدرت کا اطلاق کبھی اس قوت پر ہوتا ہے۔ جس سے مختلف حیوانی افعال سرزد ہوتے ہیں یعنی جو قوت
حیوانات کے اندر اعضاء کو حرکت دینے والے پھٹوں میں اللہ تعالیٰ نے چھپا رکھی ہے۔ اس معنی میں قدرت
فعل پر مقدم ہے بلکہ فعل کے ساتھ بھی ہے اور فعل کے بعد بھی ہے۔ اور کبھی قدرت کا اطلاق اس
قوت پر ہوتا ہے جو تمام شرائط تاثیر پر مشتمل ہو۔ اس معنی میں قدرت فعل کا مقارن ہے۔

آگے امام رازی فرماتے ہیں کہ ہو سکتا ہے شیخ اشعری نے قدرت سے یہی دوسرا معنی مراد لیا ہو
یعنی وہ قوت جو شرائط تاثیر پر مشتمل ہو۔ اور معتزلہ نے پہلا معنی مراد لیا ہو یعنی قوت حیوانیہ عضلیہ، تو اس طرح
دونوں مذہبوں کے درمیان تطبیق ہو جاتی ہے اور نزاع محض لفظی بن جاتا ہے۔

قولہ: وَأَمَّا امْتِنَاعُ بَقَاءِ الْأَعْرَاضِ الْخَوَاصِّ أَوْ بَعْضِ لَوْغُولِ كَيْفَ هَاكَ أَفْكَرَ اسْتَطَاعَتِ
سے ایسی قدرت مراد ہے جو تمام شرائط تاثیر پر مشتمل ہو تو وہ مع الفعل ہے اور اگر تمام شرائط تاثیر پر مشتمل

نہیں ہے تو فعل پر مقدم ہے۔ اس پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ جب استطاعت فعل پر مقدم ہوگی تو وہ فعل کے پائے، آنے کے وقت تک باقی تو رہ نہیں سکتی۔ کیونکہ استطاعت عرض ہے اور عرض کا بقاء محال ہے لہذا فعل کا بغیر استطاعت کے واقع ہونا لازم آئے گا۔

تشریح: اسی اعتراض کو یہ کہہ کر دفع کر رہے ہیں کہ بقاء عرض کا محال ہونا ایسے مقدمات پر مبنی ہے جن کو ثابت کرنا مشکل ہے۔ اس لئے کہ بقاء عرض کے محال ہونے کی دلیل یہ پیش کی جاتی ہے کہ عرض کے باقی ہونے کا مطلب یہ ہوگا کہ بقاء جو خود عرض ہے۔ عرض کے ساتھ قائم ہو۔ ایسی صورت میں قیام عرض بالعرض لازم آئے گا جو محال ہے یہ دلیل جن مقدمات پر مبنی ہے وہ تین ہیں۔ پہلا مقدمہ یہ ہے کہ شی کا بقاء اس شی سے زائد چیز ہے۔ جب ہی بقاء عرض میں عرض ماقام بہ اور بقاء قائم بنے گا۔ اور دوسرا مقدمہ یہ ہے کہ قیام عرض بالعرض محال ہے جس کو مستلزم ہونے کی وجہ سے بقاء عرض بھی محال ہے اور تیسرا مقدمہ یہ ہے کہ عرض اور اس کے بقاء دونوں کا محل واحد کے ساتھ قیام محل ہے۔ یہ تین مقدمات ہیں اور تینوں مخدوش ہیں۔ اول اس لئے کہ شی کا بقاء اس شی کا وجود زمان ثانی کے اعتبار سے ہے۔ شی کے وجود سے زائد چیز نہیں ہے۔ دوسرا مقدمہ اس لئے مخدوش ہے کہ قیام کے معنی تخیز نہیں ہے کہ قیام عرض بالعرض سے ایک عرض کا دوسرے عرض کے تابع ہو کہ تخیز ہونا لازم آئے حالانکہ وہ عرض خود تخیز یا کسی محل کا تابع اور محتاج ہے۔ بلکہ قیام کے معنی اختصاص ناعت یعنی دو چیزوں کے درمیان ایسا خلل قیام ہے جس کی بناء پر ایک کا لغت اور دوسرے کا منقوت بننا صحیح ہو اور اس معنی کے اعتبار سے قیام عرض بالعرض ممکن ہے۔ جیسے شدت کا قیام سواد کے ساتھ جس کی بناء پر سواد شدید کہنا صحیح ہے اور تیسرا مقدمہ اس لئے مخدوش ہے کہ کہنے والا کہہ سکتا ہے کہ جس طرح جسم سرع الحركت میں حرکت اور سرع دونوں عرض اس جسم کے ساتھ قائم ہیں اسی طرح عرض اور اس کا بقاء دونوں ایک ہی محل کے ساتھ قائم ہیں بقاء عرض کے ساتھ قائم نہیں کہ قیام عرض بالعرض لازم آئے۔

وَلَمَّا اسْتَدْلَ القائلون بجواز الاستطاعة قبل الفعل بان التكليف حاصل قبل الفعل نه علة ان الكافر مكلف بالايمان وتارك الصلوة مكلف بها بعد دخول الوقت فلوله تكن الاستطاعة متحققة حينئذ لزم تكليف العاجز وهو باطل، اشار الخ الجواب بقوله، وليقع هذا الاسم يعني لفظ الاستطاعة على سلامة الاسماء والآلات والجوارح كما في قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا، فان قيل الاستطاعة صفة المكلف، وسلامة الاسباب والآلات

لیست صفة له، فكيف يصح تفسيرها بها، قلنا المراد سلامة الاسباب والآلات له، والمكلف كما يتصف بالاستطاعة يتصف بذات حيث يقال هو ذو سلامة الاسباب إلا أنه لتركيبه لا يشتق منه اسم فاعل يحمل عليه بخلاف الاستطاعة وصحة التكليف تعتمد على هذه الاستطاعة التي هي سلامة الاسباب والآلات لا الاستطاعة بالمعنى الاول. فان اريد بالعجز عدم الاستطاعة بالمعنى الاول فلا نسلم استحالة تكليف عاجز وان اريد بالمعنى الثاني فلا نسلم لزومه لجواز ان تحصل قبل الفعل سلامة الاسباب والآلات وان لم تحصل حقيقة القدرة التي بها الفعل.

ترجمہ اور جب ان لوگوں نے جو استطاعت کے قبل الفعل ہونے کے قائل ہیں، یہ دلیل پیش کی کہ تکلیف فعل سے پہلے ہوتی ہے۔ اس بات کے یقینی ہونگی وجہ سے کہ کافر ایمان کا مکلف ہے، اور تارکِ صلوٰۃ نماز کا مکلف ہے۔ وقت شروع ہونے کے بعد، سو اگر اس وقت میں استطاعت موجود نہ ہوگی تو عاجز کو مکلف بنانا لازم آئے گا اور عاجز کو مکلف بنانا باطل ہے۔ تو ماننے اپنے اس قول سے جواب کی طرف اشارہ کیا کہ یہ لفظ یعنی لفظ استطاعت بولا جاتا ہے۔ اسباب اور آلات اور اعضاء ظاہری کی سلامتی پر، جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد ”وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حُجُّ الْبَيْتِ مِنْ اسْتِطَاعٍ“ ہیں، پس اگر کہا جائے کہ استطاعت مکلف کی صفت ہے اور اسباب و آلات کی سلامتی اس کی صفت نہیں ہے تو استطاعت کی تفسیر سلامتِ اسباب و آلات سے کرنا کیونکر صحیح ہوگا۔ ہم کہیں گے کہ مراد اس کے اسباب و آلات کی سلامتی ہے۔ اور مکلف جس طرح استطاعت کے ساتھ تصف ہوتا ہے۔ سلامتی اسباب و آلات کے ساتھ بھی مقف ہوتا ہے۔ کیونکہ کہا جاتا ہے جو ذو سلامۃ الاسباب، یعنی وہ صحیح و سالم اسباب والا ہے۔ البتہ اس کے مرکب ہونے کی وجہ سے کم فاعل کا صیغہ مشتق نہیں ہوتا جو اس پر محمول ہو، برخلاف استطاعت کے کہ اس سے اسم فاعل کا صیغہ مشتق ہے اور تکلیف کا صحیح ہونا اسی استطاعت پر موقوف ہے جو اسباب و آلات کی سلامتی کا نام ہے نہ کہ استطاعت بالمعنی الاول پر۔ تو اگر عاجز ہونے سے استطاعت بالمعنی الاول کا نہ ہونا ہے تو ایسے عاجز کی تکلیف کا محال ہونا ہم تسلیم نہیں کرتے۔ اور اگر استطاعت بالمعنی الثانی کا نہ ہونا مراد ہے تو تکلیف عاجز کا لازم آنا نہیں تسلیم کرتے۔ اس بات کے ممکن ہونے کی وجہ سے کہ فعل سے پہلے اسباب و آلات کی سلامتی حاصل ہو جائے اگرچہ وہ حقیقی قدرت جس کے ذریعہ فعل کا وجود ہوتا ہے۔ حاصل نہ ہو۔

تشریح

معتزلہ جو استطاعت کے قبل الفعل ہونے کے قائل ہیں۔ یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ بندہ کو کسی فعل کا اس فعل کے وجود سے پہلے مکلف بنایا جاتا ہے۔ مثلاً کافر ایمان لائے پہلے زمانہ کفر میں ایمان کا مکلف ہوتا ہے اسی طرح آدمی نماز کا مکلف وقت شروع ہونے کے بعد ادائیگی سے پہلے ہوتا ہے۔ سو اگر فعل سے پہلے استطاعت نہ ہو تو عاجز کو فعل کا مکلف بنانا لازم آئے اور تکلیف عاجز باطل ہے۔ مانتے نے معتزلہ کی اس دلیل کے جواب کی طرف اپنے قول ”ولیقع هذا الاثم الخ“ سے اشارہ کیا۔ مانتے کے اشارہ اور شارح کی توضیح سے جواب کا حاصل یہ نکلتا ہے کہ استطاعت کا ایک معنی تو وہ ہے جو اس بحث کے شروع میں بیان کیا یعنی وہ قدرت جس کے ذریعہ فعل کا وجود ہوتا ہے۔ اس معنی کے مقابلہ میں عاجز اسے کہیں گے جس کو وہ قدرت حاصل نہ ہو۔ جس کے ذریعہ فعل کا وجود ہوتا ہے اور استطاعت کا دوسرا معنی ان اسباب و آلات کی فراہمی اور سلامتی ہے جن اسباب و آلات کی فعل کو انجام دینے کے لئے ضرورت پڑتی ہے۔ اس معنی کے مقابلہ میں عاجز اس کو کہیں گے جسے اس فعل کے اسباب و وسائل مہیا نہ ہوں اور فعل کی انجام دہی کے لئے جن آلات و اعضاء ظاہری کی ضرورت ہے وہ صحیح سالم نہ ہوں۔ تو فعل کی تکلیف کا مدار استطاعت بالمعنی الثانی یعنی سلامت اسباب و آلات پر ہے۔ نہ کہ استطاعت بالمعنی الاول پر۔ لہذا معتزلہ کی اس دلیل میں اگر فعل سے پہلے استطاعت نہ ہوگی تو عاجز کو مکلف بنانا لازم آئے گا۔ اگر عاجز ہونے سے مراد استطاعت بالمعنی الاول کا نہ ہونا ہے۔ تو ایسے عاجز کی تکلیف کا محال ہونا تسلیم نہیں کیونکہ استطاعت بالمعنی الاول پر تکلیف کا مدار ہی نہیں کہ عاجز بمعنی استطاعت بالمعنی الاول سے عاری شخص کو مکلف بنانا محال ہو۔ اور اگر عاجز ہونے سے مراد استطاعت بالمعنی الثانی یعنی اسباب و آلات کی سلامتی کا نہ ہونا ہے تو ہم یہ نہیں تسلیم کرتے کہ اگر استطاعت پر مقدم نہ ہوگی تو عاجز کو مکلف بنانا لازم آئے گا۔ کیونکہ ایسا ہو سکتا ہے کہ فعل سے پہلے وہ شخص عاجز بمعنی استطاعت بالمعنی الثانی سے عاری نہ ہو۔ بایں طور کہ اسے استطاعت بمعنی سلامت اسباب و آلات حاصل ہو کیونکہ استطاعت بمعنی سلامت اسباب و آلات کو جس پر تکلیف کا مدار ہے۔ ہم بھی فعل پر مقدم مانتے ہیں۔

خلاصہ جواب یہ کہ استطاعت بالمعنی الاول فعل کا مقارن ہے اس پر تکلیف کا مدار نہیں کہ جس کی بناء پر اس کا فعل پر مقدم ہونا ضروری ہو اور استطاعت بالمعنی الثانی پر تکلیف کا مدار ہے۔ اس لئے وہ فعل پر مقدم ہے تاکہ تکلیف عاجز لازم نہ آئے۔

قولہ: فان قيل انما اعتراض کی توضیح یہ ہے کہ استطاعت مکلف یعنی بندہ کی صفت ہے

چنانچہ بندہ کو مستطیع کہا جاتا ہے اور سلامتی اسباب کی صفت ہے۔ اسی لئے اس کی اضافت اسباب کی طرف کی جاتی ہے اور سلامۃ الاسباب کہا جاتا ہے اور جب استطاعت اور سلامتی کے موصوف مختلف ہیں تو پھر استطاعت کی تفسیر سلامت اسباب سے کیونکر صحیح ہوگی۔

جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ جس طرح استطاعت بندہ کی صفت ہے اور اس کی بناء پر بندہ کو مستطیع کہا جاتا ہے۔ اسی طرح سلامت اسباب بھی بندہ کی صفت ہے جس کی بناء پر اس کو ذوسلامۃ الاسباب یا سلیم الاسباب کہا جاتا ہے۔ فرق یہ ہے کہ استطاعت مفرد ہے جس سے اسم فاعل کا صیغہ مشتق ہو کر بندہ پر محمول ہوتا ہے۔ اور ذوسلامۃ الاسباب مرکب لفظ ہے اس سے اسم فاعل کا صیغہ مشتق نہیں ہو سکتا جس کو مکلف پر محمول کیا جائے۔

قولہ: فان ارید الخ ماتن کے اس قول سے کہ تکلیف کا مدار استطاعت بمعنی سلامت اسباب و آلات پر ہے۔ معتزلہ کے استدلال کے جس جواب کی طرف اشارہ ہے اس جواب کی شارح توضیح اور تفصیل فرما رہے ہیں۔

وقد یجاب بان القدرة صالحة للضدين عند الى حنیفة رحمة الله علیہ، حتی ان القدرة المصروفة الى الکفر هي بعینها القدرة التي تصرف الى الايمان للاختلاف في التعلق، وهو لا یوجب الاختلاف في نفس القدرة، فالکانر قادر علی الايمان المكلف به، الا انه صرف قدرته الى الکفر، وضعیع باختیاره صرفها الى الايمان فاستحق الذم والعقاب، ولا یخفی ان في هذا الجواب تسلیماً لكون القدرة قبل الفعل، لان القدرة علی الايمان في حال الکفر تكون قبل الايمان لامحالة، فان اجیب بان القدرة وان صلحت للضدين لکنها من حيث التعلق باحد هما لا تكون الامعه حتی ان ما یلزم مقارنتها للفعل هي القدرة المتعلقة بالفعل، وما یلزم مقارنتها للترك هي القدرة المتعلقة به، اما نفس القدرة فقد تكون متقدمة متعلقة بالضدين، قلنا هذا مما لا یتصور فيه نزاع اصلاً بل هو لغو من الكلام، فلیتامل۔

ترجمہ اور بعض دفعہ یہ جواب دیا جاتا ہے کہ قدرت ضدین کی صلاحیت رکھتی ہے امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہاں تک کہ جو قدرت کفر کی طرف متوجہ ہے وہی بعینہ ایمان کی طرف متوجہ کی جا سکتی ہے۔ صرف تعلق کا اختلاف ہے اور تعلق کا اختلاف نفس قدرت کے مختلف ہونے کو واجب نہیں کرتا۔

تو کافر اس ایمان پر قادر ہے جس کا وہ مکلف ہے لیکن اس نے اپنی قدرت کو کفر کی جانب متوجہ کیا اور اپنے اختیار سے اس کو ایمان کی جانب متوجہ کرنا ترک کیا۔ جس کی بناء پر وہ مذمت و عقاب کا مستحق ہو گیا اور یہ بات مخفی نہ رہنی چاہیے کہ اس جواب میں قدرت کے قبل الفعل ہونے کو تسلیم کرنا پایا جاتا ہے۔ کیونکہ کفر کی حالت میں ایمان کی قدرت یقیناً ایمان سے پہلے ہے۔ پس اگر جواب دیا جائے کہ قدرت اگرچہ ضدین کی صلاحیت رکھتی ہے لیکن دونوں میں ایک سے تعلق ہونے کے لحاظ سے اس کے ساتھ ہی ہوگی۔ حتیٰ کہ جس قدرت کا فعل کے مقارن ہونا لازم ہے وہ وہی قدرت ہے جو فعل سے متعلق ہے اور جس قدر کا ترک فعل کے مقارن ہونا لازم ہے وہ وہی قدرت ہے جس کا تعلق ترک کے ساتھ قائم ہے۔ رہی مطلق قدرت تو وہ مقدم ہوتی ہے۔ ضدین سے تعلق رکھتی ہے۔ ہم کہیں گے کہ یہ تو ایسی بات ہے جس پر کسی نزاع کا تصور ہی نہیں کیا جاسکتا بلکہ یہ لغو کلام ہے۔ سو غور کر لینا چاہیے۔

استدلال استطاعت کے قبل الفعل ہونے پر معتزلہ کے استدلال مذکور کہ اگر فعل سے پہلے استطاعت نہیں ہوگی تو عاجز کو مکلف بنانا لازم آئے گا۔ اس کا بعض لوگوں نے جواب مذکور کے علاوہ ایک اور جواب دیا ہے وہ یہ کہ امام اعظم ابوحنیفہؒ کے نزدیک قدرت ضدین کی صلاحیت رکھتی ہے۔ یعنی جس قدرت کے ذریعہ بندہ سے کفر و معصیت صادر ہوتے ہیں اسی قدرت کے ذریعہ ایمان و طاعت بھی صادر ہو سکتے ہیں۔ صرف تعلق کا فرق ہے کہ ایک وقت میں اس کا تعلق کفر کے ساتھ ہے اور دوسرے وقت میں ایمان کے ساتھ ہے۔ اور تعلق کا اختلاف نفس قدرت کے مختلف ہونے کو واجب نہیں کرتا۔ جیسے مجدد اگر اللہ کے لئے ہو تو طاعت ہے۔ صنم کے لئے ہو تو معصیت ہے۔ اس کے باوجود دونوں حالتوں میں اس کی حقیقت ایک ہی ہے اور وہ زمین پر پیشانی رکھنا ہے۔ تو کافر کی وہ قدرت جو کفر میں مصروف ہے اسی قدرت کے ذریعہ وہ ایمان بھی لاسکتا ہے۔ لہذا ایمان سے پہلے کفر کی حالت میں وہ ایمان پر قادر ہوا۔ ایمان سے عاجز نہ ہوا کہ عاجز کو مکلف بنانا لازم آئے۔

قولہ: ولا یخفی: الخ جواب مذکور کے بارے میں شارح رح فرماتے ہیں کہ اس جواب سے فریق مقابل یعنی معتزلہ کا استدلال اگرچہ باطل ہو جاتا ہے مگر اس میں ان کے مدعی یعنی استطاعت کے قبل الفعل ہونے کو تسلیم کرنا پایا جاتا ہے کیونکہ کافر ہونے کی حالت میں ایمان پر قدرت یقیناً ایمان پر مقدم ہوگی تو استطاعت کا قبل الفعل ہونا ثابت ہوا۔ جو ان کا دعوئی ہے۔

قولہ: فان اجیب الخ بعض لوگوں نے شارح رح کے اس نقض کا کہ جواب مذکور میں معتزلہ کے دعوے کو تسلیم کرنا لازم آتا ہے یہ جواب دیا کہ مراد یہ ہے کہ قدرت اگرچہ ضدین کی صلاحیت رکھتی ہے۔

مگر دونوں میں سے ایک کے ساتھ تعلق کے اعتبار سے اس کے ساتھ ہوگی اس پر مقدم نہیں ہوگی مثلاً کفر کی حالت میں قدرت کا تعلق کفر سے ہے تو یہ قدرت کے ساتھ ہوگی کفر پر مقدم نہیں ہوگی اور ایمان کی حالت میں قدرت کا تعلق ایمان سے ہے تو یہ قدرت ایمان کے ساتھ ہوگی ایمان پر مقدم نہیں ہوگی۔

حاصل یہ کہ مطلق قدرت جس پر تکلیف کا مدار ہے وہ تو فعل پر مقدم ہے۔ اور قدرت خاصہ یعنی جس کا فعل یا ترک کے ساتھ تعلق قائم ہے وہ مقارن فعل اور مع الفعل ہے۔

قولہ: قلنا انہو یہ جواب مذکور پر نقض ہے۔ مائل یہ کہ جو قدرت فعل یا ترک سے متعلق ہوگی۔ وہ تو فعل یا ترک کا مقارن ہی ہوگی۔ اس میں نزاع کی گنجائش ہی نہیں بلکہ ایک طرح سے یہ لغو کلام ہے جیسے کوئی کہے کہ جو قدرت فعل کا مقارن ہے وہ مقارن ہے۔

ولا يكلف العبد بما ليس في وسعه سوا ما كان مستغنياً في نفسه كجمع الضدين. ۱. و
ممكناً لخلق الجسم. واما ما يمتنع بناء على ان الله تعالى علم خلافة او اراد خلافة
كإيمان الكافر، وطاعة العاصي فلا نزاع في وقوع التكليف به لكونه مقدوراً للمكلف
بالنظر الى نفسه ثم عدم التكليف بما ليس في الوسع متفق عليه بقوله تعالى لا يكلف
الله نفساً الا وسعها، والامر في قوله تعالى انبئوني باسماء هؤلاء للتعجيز وهو التكليف
وقوله تعالى حكايته ربنا ولا تحمّلنا ما لا طاقة لنا به ليس المراد بالتحميل هو التكليف
بل الاتصال ما لا يطاق من العوارض اليهم وانما النزاع في الجواز، فمنعته المعتزلة
بناء على القبح العقلي وجوزة الاشعري لانه لا يقبح من الله تعالى شيء.

ترجمہ

اور بندہ ایسے فعل کا مکلف نہیں بنایا جاتا جو اس کے بس میں نہ ہو۔ چاہے وہ فعل محال بالذات ہو جیسے ضدین کو جمع کرنا، یا ممکن ہو۔ جیسے جسم پیدا کرنا اور ہا وہ فعل جو اس بناء پر محال ہو کہ اللہ تعالیٰ کو اس کے خلاف کا علم ہے یا اس نے اس کے خلاف کا ارادہ کر رکھا ہے۔ جیسے کافر کا ایمان اور عاصی کی طاعت، تو اس کی تکلیف واقع ہونے میں کوئی نزاع نہیں کیونکہ وہ مکلف بندہ کا اپنی ذات کے اعتبار سے مقدور ہے۔ پھر تکلیف ما لا يطاق کا واقع نہ ہونا اللہ تعالیٰ کے ارشاد "لا يكلف الله نفساً الا وسعها" کی وجہ سے متفق علیہ ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کے ارشاد "انبئوني باسماء هؤلاء" میں امر تعجیز کے لئے ہے۔ تکلیف کے لئے نہیں ہے اور حکایت کے طور پر اللہ تعالیٰ کے ارشاد "ربنا ولا تحمّلنا ما لا طاقة لنا به" میں تحمیل سے تکلیف مراد نہیں، بلکہ بندوں کو ان عوارض و مصائب کا پہونچانا مراد ہے جن کی طاقت نہیں رکھی جاتی۔ اور نزاع صرف جواز اور امکان میں ہے۔ چنانچہ معتزلہ

نے قبح عقلی کی بنیاد پر اس کا انکار کیا اور اشعری نے جائز قرار دیا۔ کیونکہ ان کے نزدیک اللہ کا کوئی فعل قبح نہیں ہے۔

تشریح

۲۷

مسئلہ یہ ہے کہ بندہ کو مالا یطاق یعنی ایسے کام کا جس کا کرنا بندہ کی قدرت اور بس میں نہیں مکلف بنانا جائز ہے یا نہیں؟ اور اگر جائز ہے تو یہ تکلیف واقع بھی ہے یا نہیں۔ یعنی یہ کہ مالا یطاق کا اللہ تعالیٰ نے بندہ کو مکلف بنایا بھی ہے یا نہیں۔ سو اس مسئلہ میں تفصیل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ مالا یطاق کی تین قسمیں ہیں۔ ایک محال بالذات، جیسے نقیضین کو جمع کرنا۔ دوسرے وہ فعل جو کہ ممکن بالذات ہو، مگر بندہ سے اس کا وقوع عادۃً محال ہو۔ جیسے فضاء میں اڑنا اور جسم کی تخلیق، تیسرے وہ فعل جو فی نفسہ بندہ سے ممکن ہے لیکن چونکہ اللہ تعالیٰ کے علم میں بندہ سے اس فعل کا واقع ہونا ہے یا اللہ تعالیٰ کا ارادہ یہ ہے کہ بندہ سے یہ فعل صادر نہ ہو۔ سو اگر بندہ سے وہ فعل صادر ہو جائے۔ تو علم الہی کا غلط ہونا اور اللہ تعالیٰ کا اپنی مراد میں ناکام ہونا لازم آتا ہے اور یہ محال ہے اور جو ممکن کسی محال کو مستلزم ہو وہ محال بالغیر کہلاتا ہے اس بناء پر وہ فعل ممکن بالذات اور محال بالغیر ہے۔ سو مالا یطاق کی قسم اول یعنی محال بالذات کی تکلیف نہ تو جائز ہے اور نہ واقع ہے۔ جمہور کا یہی مذہب ہے اور بعض لوگوں نے اس پر اتفاق کا دعویٰ کیا ہے مگر اتفاق کا دعویٰ صحیح نہیں کیونکہ بہت سے اشعریہ اگرچہ محال بالذات کی تکلیف کو واقع نہیں مانتے، مگر جائز کہتے ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ کا فعل قبح نہیں ہے۔ منکرین جواز جب ان سے معارضہ کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ محال بالذات کا تصور ممکن نہیں اور جس چیز کا تصور ممکن نہ ہو وہ مجہول مطلق ہے۔ لہذا محال بالذات مجہول مطلق ہے اور مجہول مطلق پر کسی چیز کا حکم لگانا صحیح نہیں تو اس پر تکلیف کے جائز ہونے کا حکم لگانا اور یہ کہنا کہ محال بالذات کا مکلف بنانا جائز ہے صحیح نہیں، تو جواز کے قائلین اس معارضہ پر نقض وارد کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اگر محال بالذات پر اس کے مجہول ہونے کی بناء پر تکلیف کے جائز ہونے کا حکم لگانا صحیح نہیں تو تمہارا اس پر تکلیف کے ناجائز ہونے کا بھی حکم لگانا صحیح نہیں۔ اور مالا یطاق کی تیسری قسم یعنی ممکن بالذات اور محال بالغیر کی تکلیف جائز بھی ہے اور واقع بھی ہے جیسا کہ ابو جہل اور ابو لہب وغیرہ کے بارے میں اگرچہ اللہ تعالیٰ کے علم ازلی میں یہ بات تھی کہ وہ ایمان نہیں لائیں گے، جس کی بناء پر ان کا ایمان لانا ممکن بالذات اور محال بالغیر تھا۔ پھر بھی اللہ تعالیٰ نے ان کو ایمان کا مکلف بنایا تھا۔ کیونکہ بالذات ایمان لانا ان کی قدرت میں تھا باری تعالیٰ کو اس کے خلاف کا علم ہونے سے ان کی قدرت و اختیار زائل نہیں ہوا۔ اور تکلیف کا مدار قدرت و اختیار کے باقی رہنے پر ہی ہے۔ اسی بناء پر بعض محققین نے اس

۲۸

قسم کو مالا یطاق میں شمار ہی نہیں کیا۔ اور مالا یطاق کی دوسری قسم یعنی جو فی نفسہ ممکن ہو۔ لیکن بندہ سے اس کا وقوع عادتاً محال ہو۔ جیسے قضاء بندہ بنا اور خلق جسم وغیرہ۔ سو اس کی تکلیف کا واقع نہ ہونا متفق علیہ ہے۔ شارح کے قول شمع عدم التکلیف بما لیس فی الوسع متفق علیہ۔ میں یہی قسم مراد ہے۔ البتہ اس قسم کے افعال کا مکلف بنانا جائز ہے یا نہیں۔ اس میں اختلاف ہے جیسا کہ شارح رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا۔ وانما النزاع فی الجواز۔ چنانچہ معتزلہ نے جواز کا انکار کیا اور دلیل یہ پیش کی کہ بندہ کو ایسے فعل کا مکلف بنانا جس سے اس کا صادر ہونا عادتاً محال ہے عقلاً قبیح ہے اور اللہ تعالیٰ کی طرف قبیح کی بارگاہ جائز نہیں اس لئے اللہ تعالیٰ کا بندہ کو ایسے فعل کا مکلف بنانا جائز نہیں جس کا اس سے صادر ہونا عادتاً محال ہے اور اشعری نے مالا یطاق کی اس قسم کی تکلیف کو جائز قرار دیا ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ بندوں کے مالک حقیقی ہیں اور مالک کو اپنے مملوک میں ہر طرح کا حق تصرف بندہ میں اس کا کوئی بھی تصرف قبیح نہیں ہے لہذا اس کو مالا یطاق کا مکلف بنانا بھی قبیح نہیں ہوگا۔ مگر اتن کا بھی یہی رجحان معلوم ہوتا ہے کیونکہ اگر ان کے نزدیک تکلیف مالا یطاق جائز نہ ہوتا تو فرماتے، وَلَا یَجُوزُ التَّكْلِيفُ بِمَا لَيْسَ فِي وَسْعِهِ۔ یعنی تکلیف مالا یطاق جائز نہیں۔ لیکن انھوں نے ایسا نہیں فرمایا بلکہ فرمایا۔ لَا یُكَلِّفُ الْعَبْدُ بِمَا لَيْسَ فِي وَسْعِهِ۔ یعنی بندہ کو مالا یطاق کا مکلف بنایا نہیں جاتا۔ تو وقوع کا انکار ہوا۔ جواز کا نہیں۔ قولہ اسواء کات ممتنعاً فی نفسہ۔ الخ یہ مالا یطاق کی قسم اول ہے۔

قولہ، ادم ممکن۔ الخ یعنی حیا لذات ممکن ہو لیکن عادتاً بندہ سے اس کا صدور محال ہو۔ یہ مالا یطاق کی قسم ثانی ہے جس کی تکلیف واقع نہ ہونے پر اتفاق ہے اور جواز میں اختلاف ہے۔ یہی قسم ثانی ہی محل نزاع ہے۔

قولہ، واما ما یمتنع الخ یہ مالا یطاق کی قسم ثالثہ جس کے وقوع پر اتفاق ہے۔

قولہ: شمع عدم التکلیف الخ مراد عدم وقوع التکلیف ہے۔ کیونکہ مالا یطاق کی تکلیف کا واقع نہ ہونا ہی متفق علیہ ہے۔ رہا مالا یطاق کی تکلیف کا جائز ہونا۔ سو وہ مختلف فیہ ہے جیسا کہ آگے شارح نے اپنے قول وانما النزاع فی الجواز سے اس کی صراحت کی ہے

قولہ: والامر فی قولہ تعالیٰ الخ یہ اوپر شارح کے قول شمع عدم التکلیف بما لیس

فی الوسع پر ایک سوال مقرر کا جواب ہے۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے صرف حضرت آدم علیہ السلام کو تمام اشیاء کے اسماء کا علم عطا فرمایا تھا۔ وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا، اور ملائکہ کو ان اسماء کا علم عطا ہی نہیں فرمایا تھا اور بغیر علم بالاسماء کے انہاء بالاسماء یعنی اشیاء کے نام بتلانا ملائکہ کی قدرت

اور بس میں نہیں تھا پھر بھی اللہ تعالیٰ نے انبثوثی باسما ہولاء فرما کر انہیں انباء بالاسماء کا مکلف فرمایا پھر آپ کیسے کہتے ہیں کہ تکلیف مالا لطاق کا واقعہ نہ ہونا متفق علیہ ہے۔

حاصل جواب یہ ہے کہ آیت میں امر بالانہاء ملا نہ کہ کو انباء بالاسماء کا مکلف بنانے کے لئے ہے ہی نہیں کہ اس سے تکلیف مالا لطاق کے وقوع پر استدلال کیا جائے بلکہ تعجیز یعنی آدم کے مقابلہ میں ملائکہ کا تعجیز ظاہر کرنے کے لئے ہے۔ جنہوں نے آدم کے مقابلہ میں اپنے کو خلافتِ ارضی کا زیادہ اہل سمجھا تھا اور اللہ تعالیٰ کے "انی جاعل فی الارض خلیفۃ" فرمانے پر کہا تھا۔ اتمجعل فیہا من یفسد فیہا ویسفل الدماء ویحییٰ نسیم بجمہدک وفقد من لک۔

اور تکلیف اور تعجیز کے درمیان فرق یہ ہے کہ تکلیف میں امر کی خواہش یہ ہوتی ہے کہ شخص مامور سے فعل مامور بہ کا وجود ہو اور تعجیز میں امر کی خواہش یہ ہوتی ہے کہ شخص مامور سے فعل مامور بہ انجام نہ پاسکے تاکہ اس کا عاجز ہونا ظاہر ہو جائے۔ جیسا کہ قیامت کے روز مصورین کو اپنی بنائی ہوئی صورتوں کو زندہ کرنے کا امر تعجیز کے لئے ہوگا۔

قولہ ۱۔ وقولہ تعالیٰ حکایۃ الخ۔ یہ بھی ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ حضرات صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کو وساوس اور برے خیالات بھی دل میں نہ آنے دینے کا مکلف بنایا گیا تھا۔ یہ بات ان پر شاق گذری اور بارگاہِ رسالت میں جا کر عرض کیا کہ ہم میں اس کی طاقت نہیں تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں دعا کرنے کا حکم دیا اور جب حضرات صحابہ نے اللہ تعالیٰ سے ان الفاظ میں دعا فرمائی رَبَّنَا لَا تَجْعَلْنَا مَآلَاطِقًا لَّنَابَہ۔ تو اللہ تعالیٰ نے مذکورہ تکلیف اٹھالی اور آیت "لَا یُکَلِّفُ اللّٰہُ نَفْسًا اَلْوَسْعَہَا" نازل فرمائی اس سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ تکلیف مالا لطاق واقع ہوئی ہے پھر یہ کہنا کیونکر صحیح ہوگا کہ تکلیف مالا لطاق کے واقعہ نہ ہونے پر اتفاق ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ مومنین کی دعا کی حکایت کے طور پر اللہ تعالیٰ کے ارشاد "رَبَّنَا لَا تَجْعَلْنَا مَآلَاطِقًا لَّنَابَہ" میں تعمیل سے تکلیف مراد نہیں ہے بلکہ انہیں ان عوارض و مصائب کا پہنچنا مراد ہے جن کی ان کے اندر طاقت نہیں اور آیت کا معنی ہوگا اے ہمارے پروردگار ہم پر ایسے مصائب نہ لا دے اور ہمیں ایسے مصائب میں نہ مبتلا کیجے گا جن کی برداشت کی ہمارے اندر طاقت نہیں۔

وقد یستدل بقولہ تعالیٰ لَا یُکَلِّفُ اللّٰہُ نَفْسًا اَلْوَسْعَہَا عَلٰی النّٰفِی الْجَوَاز، وتقیریۃ اللہ لو کان جائز الما لزم من فرض قوعہ محال، ضروریۃ ان استحالۃ اللّٰزم توجب استحالۃ الملزوم بحقیقۃ المعنی اللّٰزم، لکنہ لو وقع لزم کذب کلام اللہ تعالیٰ

وہو محال، وھذہ نکتہ فی بیان استحالۃ کل ما یعلق علم اللہ واردتہ واختیارہ
بعدم وقوعہ، وحلہا انا لا نسلم ان کل ما یكون ممکنا فی نفسہ لا یلزم من
فرض وقوعہ محال، وانما یتجب ذالک لولہ بعرض لہ الامتناع بالغیر، والا لجاز
ان یمکن لزوم المحال بناء علی الامتناع بالغیر، الا ترى ان اللہ تعالیٰ لما
اوجد العالم بقدرتہ واختیارہ، فعدمہ ممکن فی نفسہ مع انہ یلزم من فرض
وقوعہ تخلف المعلول عن علتہ التامۃ وہو محال، والحاصل ان الممكن لا یلزم
من فرض وقوعہ محال بالنظر الی ذالک واما بالنظر الی امر زائد علی نفسہ
فلا نسلم انہ لا یستلزم المحال۔

ترجمہ اور بعض دفعہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد ”لا یکلف اللہ نفسا الا وسعہا“ سے تکلیف مالا یطاق
کے ناجائز ہونے پر استدلال کیا جاتا ہے۔ جس کا بیان یہ ہے کہ اگر تکلیف مالا یطاق جائز
ہوتا تو اس کا وقوع ماننے سے محال نہ لازم آتا۔ کیونکہ لزوم کا معنی ثابت کرنے کے لئے ضروری ہے کہ لازم
کا محال ہونا ملزوم کے محال ہونے کا مقضی ہو لیکن اگر واقع ہو تو کلام الہی کا کاذب ہونا لازم آتا ہے۔
جو محال ہے اور یہ ہر اس چیز کا محال ہونا ثابت کرنے کے سلسلہ میں ایک نکتہ ہے جس کے عدم وقوع
سے اللہ تعالیٰ کے علم و ارادہ اور اختیار کا تعلق ہو۔ اور اس کا حل یہ ہے کہ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ ممکن
بالذات کا وقوع فرض کرنے سے محال نہیں لازم آتا ہے۔ ایسا تو صرف اس وقت ضروری ہے کہ جب اس
کو متنع بالغیر ہونا عارض نہ ہو۔ ورنہ ہو سکتا ہے کہ محال لازم آنا اس کے متنع بالغیر ہونے کی بناء پر ہو۔ کیا ہم
دیکھتے نہیں کہ جب اللہ تعالیٰ نے عالم کو اپنی قدرت و اختیار سے موجود کیا تو اس کا عدم فی نفسہ ممکن ہے
اس کے باوجود اس کا وقوع فرض کرنے سے معلول کا اپنی علت تامہ سے تخلف لازم آتا ہے اور یہ محال
ہے۔ اور حاصل یہ ہے کہ ممکن کی ذات کو دیکھتے ہوئے اس کا وقوع فرض کرنے سے محال لازم نہیں آتا۔
لہذا اس کی ذات سے زائد امر کے اعتبار سے تو ہم نہیں مانتے کہ محال لازم نہیں آئے گا۔

تشریح بعض لوگوں نے آیت لا یکلف اللہ نفسا الا وسعہا سے جس میں تکلیف مالا یطاق کے
واقع نہ ہونے کی خبر دی گئی ہے۔ اس کے عدم جواز پر بائیں طور استدلال کیا ہے کہ اگر
تکلیف مالا یطاق جائز ہوتا تو اس کو واقع ماننے سے محال لازم نہ آتا۔ کیونکہ ممکن کو واقع ماننے سے محال
لازم نہیں آتا ہے۔ لیکن واقع ماننے سے محال یعنی کلام الہی لا یکلف اللہ نفسا الا وسعہا کا کاذب
ہونا لازم آتا ہے معلوم ہوا کہ تکلیف مالا یطاق جائز نہیں ہے۔ اس دلیل کے بارے میں شارح رحمہ

۳۰

فرماتے ہیں کہ یہ ایک مغالطہ ہے جس سے ہر اس چیز کا محال ہونا ثابت کیا جاتا ہے جس کے خلاف کے ساتھ علم الہی اور ارادۃ الہی کا تعلق ہو۔ مثلاً کہا جائے کہ اگر ابو جہل و ابولہب وغیرہ کفار کا ایمان لانا ممکن ہوتا تو ان کے ایمان لانے سے کوئی محال لازم نہ آتا۔ کیونکہ ممکن کو واقع ماننے سے محال لازم نہیں آتا۔ لیکن ان کے ایمان لانے سے محال لازم آتا ہے اور وہ علم الہی کا غلط ہونا اور ارادۃ الہی کا بے اثر ہونا ہے کیونکہ علم الہی و ارادۃ الہی کا تعلق اس بات کے ساتھ تھا کہ سواء علیہم اأنتزتهم ام لم تنزلهم لا یؤمنون، معلوم ہوا کہ ان کفار کا ایمان لانا ممکن نہیں بلکہ محال تھا۔ اس مغالطہ کا حل یہ ہے کہ مستدل کا یہ کہنا کہ ممکن کا وقوع فرض کرنے سے محال لازم نہیں آتا صحیح نہیں کیونکہ ایسا ہو سکتا ہے کہ ایک شئی ممکن بالذات ہو لیکن ساتھ ہی محال بالغیر بھی ہو سو اس کو واقع فرض کرنے کی صورت میں اس کے ممکن بالذات ہونے کی وجہ سے نہیں بلکہ محال بالغیر ہونے کی وجہ سے محال لازم آئے گا۔ اسی طرح تکلیف مالا یطاق ممکن بالذات ہے لیکن اس کے عدم وقوع کی اللہ تعالیٰ کے خبر دینے کی وجہ سے اس کا واقع ہونا محال ہے اور یہ امتناع بالغیر ہے اور اس جہت سے اس کا وقوع فرض کرنے کی صورت میں محال لازم آسکتا ہے

قولہ: ضرورة ان استعالة اللازم ان لازم کا محال ہونا ملزوم کے محال ہونے کو اس لئے واجب کرتا ہے کہ اگر لازم محال ہو اور ملزوم ممکن ہو تو ملزوم بغیر لازم کے پایا جائے گا۔ اور یہ بات دونوں کے درمیان لزوم کے رشتے کو ختم کرتی ہے تو پھر دونوں آپس میں لازم و ملزوم نہیں رہیں گے۔

قولہ: الا ترى انہ اس بات کی تائید ہے کہ ممکن بالذات اگر محال بالغیر ہو تو محال بالغیر ہونے کی جہت سے وہ محال کو مستلزم ہو سکتا ہے۔ تائید اس طور پر ہے کہ اللہ تعالیٰ نے عالم کو اپنی قدرت و اختیار سے موجود کیا تو عالم اللہ تعالیٰ کی قدرت و اختیار کے تحت داخل ہوا۔ اور جو چیز دوسرے کی قدرت و اختیار کے تحت داخل ہو اس کا عدم ممکن بالذات ہے لیکن اگر عالم کا جو کہ اللہ کا معلول ہے عدم فرض کیا جائے تو معلول کا اپنی علت نامہ سے مختلف اور تا آخر لازم آتا ہے جو محال ہے۔ اس بناء پر عالم کا عدم ممکن بالذات ہونے کے ساتھ محال بالغیر بھی ہوا۔ اور اس دوسری جہت سے وہ محال کو مستلزم ہو سکتا ہے حاصل یہ ہے کہ ممکن کی ذات کے اعتبار سے اس کا وقوع فرض کرنے سے محال لازم نہیں آتا۔ مگر اس کی ذات کے علاوہ کسی اور امر کی وجہ سے بھی اس کا وقوع محال کو مستلزم نہ ہو۔ یہ بات ہمیں تسلیم نہیں

وما یوجد من الا لحد في المضروب عقیب ضرب انسان والا نکسر في الزجاجة عقیب کسر انسان فید بذالک یصلح محلاً للخلاف فی انه هل للعبد فیہ صنع ام لا، وما اشبهہا کالموت عقیب القتل کل ذالک مخلوق اللہ تعالیٰ لما مر من ان

الخاتم هو الله تعالى وحده وان كل الممكنات مستندة اليه، بلا واسطة، والمعتزلة لما اسندوا بعض الافعال الى غير الله قالوا ان كان الفعل صادراً عن الفاعل لا يتولد فعل آخر، فهو بطريق المباشرة والا فبطريق التوليد، ومعناه ان يوجب فعل لفاعل فعل آخر كحركة اليد توجب حركة المفتاح فالله لم يتولد من الضرب والاكسار من الكسر، وليساً مخلوقين لله تعالى وعندنا الكل مخلوق لله تعالى لا صنع للعبد في تخليقه والاولى ان لا يقيد بالتخليق لان ما يسمونه متولدات لا صنع للعبد فيها اصلاً، اما التخليق فلا يستحالته من العبد، واما الاكتساب فلا سقالة الاكتساب ما ليس قائماً بمحل القدرة، ولهذا لا يتمكن العبد من عدم حصولها بخلاف افعاله الاختيارية.

ترجمہ اور جو درد و الم شخص مضروب میں کسی انسان کے ضرب کے نتیجہ میں اور جو شکستگی شیشے میں کسی انسان کے اس کو توڑنے کے نتیجہ میں پائی جاتی ہے۔ یہ قید اس وجہ سے لگائی تاکہ اس اختلاف کا محل بن سکے کہ بندہ کو اس میں دخل یا نہیں اور جو چیزیں اس کے مشابہ ہیں جیسے موت کسی کے قتل کرنے کے نتیجہ میں، یہ سب چیزیں اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہیں۔ کیونکہ یہ بات گذر چکی ہے کہ خالق صرف اللہ تعالیٰ ہیں اور یہ کہ ساری ممکنات اللہ کی طرف منسوب ہیں اور معتزلہ نے جب بعض افعال کی بندوں کی طرف نسبت کی تو انھوں نے کہا کہ اگر فعل اپنے فاعل سے اس کے کسی فعل کے واسطے کے بغیر صادر ہو تو یہ صدور بطریق مباشرت ہے ورنہ صدور بطریق تولید ہے اور تولید کا مطلب یہ ہے کہ کوئی فعل اپنے فاعل کے لئے کوئی اور فعل پیدا کر دے۔ جیسے ہاتھ کی حرکت کبھی میں حرکت پیدا کرتی ہے تو اہم ضرب سے پیدا ہوتا ہے اور شکستگی توڑنے سے پیدا ہوتی ہے اور دونوں اللہ تعالیٰ کی مخلوق نہیں ہیں۔ اور ہمارے نزدیک سب اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہیں کسی کی تخلیق میں بندہ کا کوئی دخل نہیں، اور بہتر یہ تھا کہ تخلیق کے ساتھ مقید نہ کرتے کیونکہ جن افعال کو معتزلہ متولدات کہتے ہیں۔ ان میں بندہ کا کوئی دخل نہیں بہر حال تخلیق تو بندہ کی طرف سے اس کے محال ہونے کی وجہ سے، اور ہر اکسب تو ایسی چیز کا کسب محال ہونے کی وجہ سے جو محال قدرت کے ساتھ قائم نہ ہو اور اسی لئے بندہ ان کے عدم حصول پر قادر نہیں برخلاف اپنے افعال اختیار سے۔

تشریح اس بحث کا حاصل یہ ہے کہ بندہ کے کسی فعل اختیاری کا اپنے فاعل کے لئے کوئی دوسرا فعل پیدا کرنا تولید کہلاتا ہے اور جو افعال بندہ سے براہ راست صادر نہیں ہوتے۔ بلکہ بندہ کے

کسی فعل اختیاری کا اثر و نتیجہ ہوتے ہیں یعنی اس کے فعل اختیاری کے توسط سے وجود میں آتے ہیں، ان افعال کو تولدات کہتے ہیں۔ مثلاً ضرب بندہ سے براہ راست صادر ہونے والا فعل اختیاری ہے جس کے توسط سے شخص مضروب میں درد پیدا ہوتا ہے۔ یا شیشہ کو لوڑنا بندہ سے براہ راست صادر ہونے والا ایک اختیاری فعل ہے جس کے توسط سے شیشہ میں شکستگی پیدا ہوتی ہے۔ اسی طرح قتل بندہ سے براہ راست صادر ہونے والا فعل ہے جس کے توسط سے مقتول کی موت واقع ہوتی ہے۔ تو شخص مضروب میں درد اور شیشہ کی شکستگی اور مقتول کی موت یہ سب تولدات کہلائیں گے۔ ان تولدات کے بارے میں معتزلہ یہ کہتے ہیں کہ چونکہ یہ بندہ کے اختیاری افعال سے پیدا ہوتے ہیں اور بندہ کے افعال اختیاریہ خود بندہ کی مخلوق ہیں اللہ کی مخلوق نہیں ہیں جیسا کہ مسئلہ خلق افعال کے تحت معتزلہ کا مذہب گزر چکا ہے۔ تو پھر بالواسطہ ان افعال اختیاریہ سے پیدا ہونے والے افعال جنہیں تولدات کہلاتا ہے وہ بھی بندہ کی مخلوق ہوں گے اللہ کی مخلوق نہیں ہوں گے اور اہل سنت والجماعت کا کہنا ہے کہ جس طرح بندوں سے براہ راست صادر ہونے والے افعال اختیاریہ اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہیں۔ اسی طرح ان افعال اختیاریہ کے توسط سے صادر ہونے والے افعال جنہیں تولدات کہا جاتا ہے وہ بھی اللہ ہی کی مخلوق ہیں۔ بلکہ تولدات میں بندہ کی بیچارگی افعال اختیاریہ کے مقابلہ میں بڑھی ہوئی ہے کیونکہ بندہ اپنے افعال اختیاریہ کا خالق نہ ہی مگر کاسب تو ہے اور تولدات میں تو خلق یا کسب کسی اعتبار سے اس کا دخل نہیں نہ خالق ہے اور نہ کاسب ہے۔ خالق تو اس لئے نہیں کہ خالق صرف اللہ تعالیٰ ہے۔ بندہ سے کسی چیز کا خلق محال ہے اور کاسب اس لئے نہیں ہو سکتا کہ یہ تولدات جس بندہ کے فعل اختیاری کے توسط سے پیدا ہوتے ہیں اس کے ساتھ قائم نہیں بلکہ دوسرے کے ساتھ قائم ہیں۔ مثلاً مقتول کی موت جس قاتل کے فعل قتل کے توسط سے واقع ہوئی، اس قاتل کے ساتھ قائم نہیں لہذا عبد قاتل اس کا کاسب بھی نہیں ہو سکتا کیونکہ کسب کے لئے ضروری ہے کہ فعل مکسوب کا جس قدرت سے کسب ہوا ہے۔ اس قدرت کے محل کے ساتھ قائم ہو۔

قولہ: قید بذات الخیر ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ ماقن نے عقیب ضرب انسان، اسی طرح عقیب کسر انسان کی قید کیوں لگائی جواب کا حاصل یہ ہے کہ قید محل خلاف متعین کرنے کے لئے لگائی ہے کیونکہ جو درد کسی انسان کے ضرب کا اور جو شکستگی کسی انسان کے کسر کا نتیجہ ہو وہی ہمارے اور معتزلہ کے درمیان اختلاف کا محل ہے ان کے نزدیک بندہ کا مخلوق ہے اور ہمارے نزدیک اللہ کی مخلوق ہے۔ رہا وہ درد یا شکستگی جو اللہ کے فعل کا نتیجہ ہو وہ محل خلاف ہی نہیں بلکہ وہ تو بالاتفاق اللہ کی مخلوق ہے۔

قوله، الاول ان لا یقید بالتخلیق الخ ماتن نے فرمایا لا صنع للعبد فی تخلیقہ، یعنی ضرب کے نتیجہ میں پیدا ہونے والے درد اور کسر کے نتیجہ میں پیدا ہونے والی شکستگی کی تخلیق میں بندہ کا کوئی دخل نہیں، چونکہ اس کا مفہوم مخالف یہ نکلتا ہے کہ کسب میں بندہ کا دخل ہے حالانکہ بندہ جس طرح متولدات کا خالق نہیں، اسی طرح کاسب بھی نہیں۔ اس لئے شارح فرماتے ہیں کہ تخلیق کی قید نہ لگانا اور لا صنع للعبد فیہ کہنا زیادہ بہتر تھا۔

قولہ: ولہذا الخ یعنی متولدات کے وجود میں بندہ کے کسب کو دخل نہیں ہے۔ اسی بناء پر وہ ان کے عدم حصول پر قادر نہیں مثلاً کسی پر ضرب واقع کرے اور چاہے کہ شخص مضروب میں درد نہ پیدا ہونے دے تو ایسا نہیں کر سکتا۔ برخلاف اپنے فعل اختیاری مثلاً ضرب کے کہ اس کے واقع نہ کرنے پر قادر ہے۔

والمقتول میت ما جلد، ای الوقت المقدر لموتہ، لا کما زعم المعتزلتہ من ان الله تعالى قد قطع علیہ الاجل، لئلا ان الله تعالى قد حکم بآجال العباد علی ما علم من غیر تردد، وبانہ اذا جاء اجلہم لا یستأخرون ساعة، ولا یستقدمون واحتجت المعتزلتہ بالاحادیث الواردة فی ان بعض الطاعات یزید فی العمر، وبانہ لو کان میتا بلجلد لما استحق القاتل ذمًا ولا عقابًا، ولادیتہ، ولا قصاصًا اذ لیس موت المقتول بتخلقه وکسبه، والجواب عن الاول ان الله تعالى کان یعلم انہ لو لم یفعل هذه الطاعة لکان عمرة اربعین سنة لکنہ علم انہ یفعلہا ویكون عمرة سبعین سنة فنسبت هذه الزیادة الی تلك الطاعة بناءً علی علم الله تعالى انہ لو لا ہا لما کانت تلك الزیادة، وعن الثاني ان وجود العقاب والضمان علی القاتل تعبدی لا تکالیفی المنہی وکسبه الفعل الذی یخلق الله تعالى عقیبہ الموت بطریق جری العادة، فان القتل فعل القاتل کسبا وان لم یکن خلقاً۔

ترجمہ اور مقتول کی موت اپنے اجل یعنی اپنی موت کے مقررہ وقت میں ہوتی ہے۔ ایسا نہیں جیسا معتزلہ نے کہا کہ اللہ تعالیٰ نے اس کے اجل کا خاتمہ کر دیا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے علم کے مطابق بندوں کے اجل کا فیصلہ فرما دیا ہے اور اس بات کا بھی کہ جب لوگوں کا اجل یعنی ان کی موت کا مقررہ وقت آجائے گا تو ایک گھڑی بھی دیر نہ کر سکیں گے اور اپنے اجل پر پہل بھی نہیں کر سکتے اور معتزلہ نے ان احادیث سے استدلال کیا ہے جو اس بارہ میں وارد ہیں کہ بعض عباد میں عمریں زیادتی

کرتی ہیں اور اس بات سے کہ اگر وہ اپنے اجل پر مرتا تو قاتل مذمت کا مستحق نہ ہوتا۔ نہ عقاب کا، نہ دیت کا اور نہ قصاص کا۔ کیونکہ مقتول کی موت نہ اس کے خلق کے سبب ہے اور نہ اس کے کسب کے سبب، اور پہلے استدلال کا جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ جانتے تھے کہ اگر بندہ یہ عبادت نہ کرتا تو اس کی عمر چالیس سال ہوتی لیکن اسے معلوم تھا کہ وہ عبادت کرے گا اور اس کی عمر ستر سال ہوگی تو اس زیادتی کی نسبت اس عبادت کی طرف کر دی گئی۔ اللہ تعالیٰ کو یہ معلوم ہونے کی بناء پر کہ اگر یہ عبادت نہ ہوتی تو یہ زیادتی نہ ہوتی۔ اور دوسرے استدلال کا یہ جواب ہے کہ قاتل پر عقاب اور صمان کا وجہ تعبدی ہے اس کے فعل منہی کا ارتکاب کرنے اور ایسے فعل کا اکتساب کرنے کی وجہ سے جس فعل کے بعد اللہ تعالیٰ اپنی عادت کے مطابق موت پیدا فرمادیتے ہیں کیونکہ قتل از روئے کسب کے قاتل کا فعل ہے اگرچہ خلق کے اعتبار سے نہیں ہے۔

تشریح اجل کا لفظ کبھی مطلق مدت کے لئے استعمال ہوتا ہے اور کبھی آخر مدت کے لئے، مانقہ کے کلام میں دونوں معنی مراد ہو سکتا ہے اگر باجملہ میں حرف باء سببیت کے لئے ہے۔ تو تقدیر

عبارت ہوگی۔ بانقضاء مدة حیوتہ، یا بمحصول آخر مدة حیاتہ، یعنی مقتول کی موت اس کی زندگی کی مدت ختم ہونے کے سبب یا اس کی زندگی کا آخری وقت آجانے کے سبب ہوتی ہے۔ اور اگر باء ظرفیت کے لئے ہے تو تقدیر عبارت فی آخر مدة حیوتہ ہوگی۔ شارح نے ارشاد باری اذا جاء اجلهم کے مطابق جس میں اجل اذا ظرفیہ کے تحت مذکور ہے باء کو ظرفیت پر محمول کیا اور اجل سے موت کا مقررہ وقت مراد لیا۔ بہر حال مسئلہ یہ ہے کہ ہر شخص کی موت کے لئے حتمی طور پر بغیر کسی تردد اور اگر مگر کے علم ہی میں ایک وقت مقرر ہے۔ جس سے کسی حال میں نہ ایک گھڑی دیر ہو سکتی ہے اور نہ اس سے پہلے موت آ سکتی ہے۔ یا تردد کے ساتھ ہے؟ اہل حق اول کی طرف گئے ہیں اور کہتے ہیں کہ مقتول کی موت اسی وقت میں ہوتی ہے جو اس کے لئے علم الہی ازلی میں مقرر تھا اگر قتل نہ کیا جاتا تو اس وقت کے بعد اس کا زندہ رہنا ضروری نہیں تھا بلکہ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ جب بھی اسی وقت میں مرتا اور ہو سکتا ہے کہ اس وقت میں نہ مرتا۔ معتزلہ نے دوسری شق اختیار کی اور کہا کہ مقتول کی موت اس کے اجل پر نہیں ہوتی بلکہ اس سے پہلے ہو گئی۔ اللہ تعالیٰ نے قاتل کو اس کے قتل پر قدرت دے کر اس کے اجل کو مٹا دیا۔ اگر وہ قتل نہ کیا جاتا تو وہ اپنے اجل تک زندہ رہتا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے بندوں کے اجل کا بغیر تردد یعنی بغیر اگر مگر کے فیصلہ کر دیا یعنی اس طرح نہیں فیصلہ کیا کہ اگر فلاں کام کرے گا تو اتنی عمر ہوگی اور اگر وہ کام نہ کیا تو اتنی عمر ہوگی۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ نے یہ بھی فیصلہ فرمادیا ہے کہ لوگ اپنے اجل سے پہلے نہیں مر سکتے اور نہ ہی اجل چاہے پر مرنے میں دیری کر سکتے ہیں۔ معتزلہ اپنے مسلک پر ان احادیث سے استدلال کرتے ہیں جن میں بعض عبادت کو عمر میں زیادتی کا موجب قرار دیا ہے۔ مثلاً لا یرد القدر الا الذی علم ولا یزید

فی العمر الا الطاعت" صرف دعا ہی تقدیر کو بدل سکتی ہے اور صرف عبادت ہی عمر میں زیادتی کرتی ہے
 سو اگر اجل قطعی ہوتا تو عبادت سے عمر میں زیادتی کا کوئی معنی نہ ہوتا۔ اور معتزلہ نے اپنے مسلک پر عقلی دلیل
 یہ پیش کی کہ اگر مقتول اپنے اجل یعنی علم الہی میں اپنی موت کے لئے مقرر کردہ وقت پر مرتا۔ تو قاتل دنیا میں مذ
 اور آخرت میں عقاب کا اور قتل خطا کی صورت میں دیت اور قتل عمد کی صورت میں قصاص کا مستحق نہ ہوتا
 کیونکہ مقتول کی موت اجل کے آجانے کی بناء پر ہوئی۔ قاتل کے خلق یا کسب کی وجہ سے نہیں۔ کیونکہ موت قاتل
 کے فعل قتل کا اثر اور نتیجہ ہونے کے سبب از قبیل متولدات ہے۔ اور تم شاعرہ کے نزدیک بندہ متولد
 کا نہ خالق ہے اور نہ کاسب ہے۔

شراح نے معتزلہ کے پہلے استدلال کا یہ جواب دیا کہ اللہ تعالیٰ کہ ازل سے یہ بات معلوم تھی کہ اگر
 بندہ فلاں عبادت نہ کرتا تو ہم اس کی عمر مثلاً چالیس سال مقرر کرتے۔ لیکن اسے یہ بات بھی بغیر کسی تردد کے
 معلوم تھی کہ بندہ وہ عبادت کرے گا اس لئے اس نے اس کی عمر حتمی اور قطعی طور پر ستر سال مقرر کر دی۔
 اب نہ تو ستر سال پچھلے ہونے سے پہلے اس بندہ کو موت آسکتی ہے اور نہ ستر سال پورے ہونے پر اس کی
 موت واقع ہونے میں دیر ہو سکتی ہے تو چونکہ علم الہی میں یہ بات تھی کہ اگر وہ عبادت نہ ہوتی تو اس کی عمر ستر
 سال نہ ہوتی بلکہ چالیس ہی سال ہوتی۔ گویا عبادت کا علم ہونا سبب بنا اس کی عمر چالیس سال کی بجائے ستر
 سال مقرر کرنے کا، اس بناء پر حدیث میں عمر کی زیادتی عبادت کی جانب منسوب کی اور حقیقت یہ ہے کہ یہاں
 زیادتی ہے ہی نہیں۔ کیونکہ زیادتی کا تحقق اس وقت ہوتا جب اس کی عمر چالیس سال مقرر کی جا چکی ہوتی
 پھر عبادت کی وجہ سے بڑھا کر ستر سال کر دی جاتی۔ اور ایسا نہیں ہے۔

بعض نے حدیث مذکور کا یہ بھی جواب دیا ہے کہ عمر میں زیادتی سے مراد یہ ہے کہ جتنے نیک کاموں
 کے لئے اس سے زیادہ عمر درکار ہے وہ کام اسی عمر میں اس سے ہو جائیں گے۔ اور دلیل عقلی کا جواب یہ
 دیا کہ قاتل پر ضمان یا عقاب کا واجب ہونا امر تعبدی یعنی اظہار عہودیت ہے۔ اس لئے کہ اس نے ایسے
 فعل ممنوع کا ارتکاب کیا جس کے بعد موت طاری کر دینا اللہ تعالیٰ کی عادت ہے۔ کیونکہ بندہ فعل قتل
 کا خالق نہ سہی مگر کاسب ضرور ہے۔ اور جزاء و سزا کا مدار کسب ہی پر ہے۔

والموت قائم بالمیت مخلوق اللہ تعالیٰ لا صنع للعبد فیہ لا تخلیقاً ولا اکتساباً وصیق
 هذا علی ان الموت وجودی بدلیل قول تعالیٰ خلقت الموت والحیوة والا کثرون علی
 انہ عدمی ومعنی خلق الموت قدرہ۔

ترجمہ اور موت میت کے ساتھ قائم ہے اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہے۔ بندہ کا اس میں کوئی دخل نہیں نہ

خلق کے اعتبار سے اور نہ کسب کے اعتبار سے، اور اس کی بنیاد اس بات پر ہے کہ موت وجودی صفت ہے اللہ تعالیٰ کے ارشاد و مخلوق الموت والحیوة کے دلیل ہونے کی وجہ سے، اور اکثر کا مذہب یہ ہے کہ وہ عدمی ہے۔ اور خلق الموت کے معنی قتل الموت ہے

ما سبق میں گزر چکا ہے کہ مشقوں کی موت از قبیل متولدات ہے۔ اور اشاعرہ کے نزدیک بندہ کے فعل اختیاری کی طرح اس کے نتیجہ میں پیدا ہونے والے افعال جنہیں متولدات کہا جاتا ہے اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہیں۔ لہذا مقتول کی موت بھی اللہ کی مخلوق ہے۔ اس کے برخلاف معتزلہ کے نزدیک مقتول کی موت قاتل کی مخلوق ہے۔ جس طرح فعل قتل جس کے توسط سے مقتول کی موت ہوتی ہے۔ قاتل کی مخلوق ہے۔ ماتن نے معتزلہ کی تردید کرتے ہوئے فرمایا کہ موت میت کے ساتھ قائم ہے۔ اللہ کی مخلوق ہے۔ خلق یا کسب کسی اعتبار سے بندہ کا اس میں دخل نہیں۔

تولہ: ومبني هذا الموت كالميت کے ساتھ قائم ہونا اس کے وجودی ہونے پر مبنی ہے کیونکہ امر وجودی ہی کسی محل کے ساتھ قائم ہوتا ہے اور موت کے امر وجودی ہونے کی دلیل ارشاد باری تعالیٰ خلق الموت والحیوة ہے جس میں خلق کا تعلق موت اور حیات دونوں کے ساتھ ظاہر کیا گیا ہے۔ اور جس چیز کے ساتھ خلق کا تعلق ہو وہ امر وجودی ہے۔ لہذا حیات کی طرح موت بھی امر وجودی ہے۔ لیکن اکثر مشائخ کا کہنا ہے کہ موت امر عدمی ہے خارج میں معدوم ہے اور معدوم کسی محل کا محتاج نہیں ہوتا جس کے ساتھ قائم ہو۔ لہذا موت میت کے ساتھ قائم نہیں، اور جو لوگ موت کے امر وجودی ہونے کے قائل ہیں ان کی دلیل کا مشائخ یہ جواب دیتے ہیں کہ خلق الموت میں خلق بمعنی تقدیر ہے اور تقدیر خلق کے مقابلے میں عام ہے اس کا تعلق وجودی اور عدمی دونوں سے ہوتا ہے کیونکہ جس طرح کسی چیز کا ہونا مقدر ہے۔ اسی طرح نہ ہونا بھی مقدر ہے۔

والاجل واحد لا كما زعم الكعبي ان للمقتول اجلين القتل والموت وان له لولم يقتل لعاش الى اجله الذي هو الموت، ولا كما زعمت الفلاسفة ان للحيوان اجلا طبعيا وهو وقت موته بتحلل رطوبته وانطفاء حرارته بالغيرينيتين، واجلا اختراعية بحسب الآفات والأمراض۔

اور اجل ایک ہی ہے ایسا نہیں جیسا کہ کعبی نے کہا کہ مقتول کے واسطے دو اجل ہیں۔ ایک قتل ترجمہ اور دوسرے موت، اور یہ کہ اگر وہ قتل نہ کیا جاتا تو اپنے اس اجل تک زندہ رہتا جو کہ موت ہے۔ اور ایسا بھی نہیں جیسا کہ فلاسفہ نے کہا کہ جاندار کے لئے ایک اجل طبعی ہے اور وہ اس کی فطری

رطوبت کے تحلیل ہو جانے اور فطری حرارت کے ٹھجھ جانے کے سبب اس کی موت کا وقت ہے اور ایک آفات و امراض کے سبب ہنگامی اجل ہے۔

تشریح

اشاعرہ اور جمہور معتزلہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اجل یعنی بندہ کی موت کے لئے اللہ تعالیٰ نے جو وقت مقرر فرمایا ہے وہ ایک ہے البتہ اشاعرہ اس اجل سے پہلے بندہ کی موت کو جائز قرار نہیں دیتے۔ حتیٰ کہ مقتول کی موت کو بھی اجل پر ہی مانتے ہیں جیسا کہ گذر چکا ہے۔ اور جمہور معتزلہ اجل سے پہلے بھی موت کو جائز قرار دیتے ہیں جیسا کہ مقتول کے بارے میں ان کا مذہب ہے کہ اس کی موت اجل سے پہلے ہو گئی اگر وہ قتل نہ کیا جاتا، تو اپنے اجل کے آنے تک زندہ رہتا۔ اور معتزلہ میں سے ابو القاسم بلخی جو کعبی کے نام سے مشہور ہیں موت اور قتل کے درمیان یہ فرق بیان کرتے ہوئے کہ موت اللہ کا فعل ہے اور قتل بندہ قاتل کا فعل ہے یہ کہتے ہیں کہ مقتول کے لئے دو اجل ہیں ایک قتل دوسرے موت، اور یہ بھی کہتے ہیں کہ اگر وہ قتل نہ کیا جاتا تو اپنے دوسرے اجل تک حیات موت سے زندہ رہتا۔ اور فلاسفہ کا کہنا ہے کہ جاندار کے لئے ایک طبعی اجل ہے اور وہ اس کی فطری برودت کے زائل ہو جانے اور فطری حرارت کے بجھ جانے کے سبب مرنے کا وقت ہے جیسے چراغ تیل ختم ہو جانے کے سبب بجھ جاتا ہے اور دوسرا اختزاعی اور ناگہانی اجل ہے جو آفات اور امراض کے سبب مرنے کا وقت ہے۔ جیسے تیل ہونے کے باوجود تیز ہوا کی وجہ سے چراغ بجھ جاتا ہے۔ ماتن نے ان سب کی تردید کرتے ہوئے کہا کہ اجل ایک ہی ہے۔

والحرام رزق لان الرزق اسم لما يسوق، الله تعالى انى الحيوان فياكله، وذلك قد يكون حلالاً وقد يكون حراماً، وهذا اولى من تفسيره بما يتغذى به الحيوان لخلوه عن معنى الاضافة الى الله تعالى مع انه معتبر في مفهوم الرزق وعند المعتز الحرام ليس برزق، لانهم فسروه تارة بمملوك، ياكله المالك، وتارة بما لا يمنع من الانتفاع به، وذلك لا يكون الا حلالاً، لكن يلزم على الاول ان لا يكون ما تاكله الدواب رزقاً، وعلى الوجهين ان من اكل الحرام طول عمره لم يرزقه الله تعالى اصلاً، ومبنى هذا الاختلاف على ان الاضافة الى الله تعالى معتبرة في معنى الرزق، وانما لا رزق الا الله وحده، وان العبد يستحق الذم والعقاب على اكل الحرام، وما يكون مستنداً الى الله تعالى لا يكون قبيحاً، ومردكبه لا يستحق الذم والعقاب، والجواب ان ذلك سوء مباشرة الشيا باختياره۔

ترجمہ اور حرام رزق ہے اس لئے کہ رزق اس چیز کا نام ہے جو اللہ تعالیٰ جاندار کو پہنچائے تو وہ اس کو کھائے اور وہ چیز بھی حلال ہوتی ہے اور کبھی حرام ہوتی ہے اور یہ تفسیر رزق کی اس تفسیر سے زیادہ بہتر ہے کہ رزق وہ چیز ہے جس کو جان دار اپنی غذا بنائے۔ کیونکہ یہ تفسیر اللہ کی طرف اضافت سے غلط ہے۔ باوجودیکہ وہ رزق کے مفہوم میں معتبر ہے اور معتزلہ کے نزدیک حرام رزق نہیں ہے۔ کیونکہ کبھی رزق سے ایسا مملوک مراد لیتے ہیں جس کو مالک کھائے۔ اور کبھی ایسی چیز مراد لیتے ہیں جس سے نفع اٹھانا ممنوع نہ ہو اور ایسی چیز کبھی حلال ہوتی ہے اور کبھی حرام ہوتی ہے۔ لیکن پہلو معنی پر یہ لازم آتا ہے کہ جو پائے جو چیز کھاتے ہیں وہ رزق نہ ہو اور دونوں معنی پر یہ لازم آتا ہے کہ جس نے عمر بھر حرام کھایا اس کو اللہ نے رزق ہی نہیں دیا اور اس اختلاف کی بنیاد اس بات پر ہے کہ رزق کے معنی میں اللہ کی طرف اضافت معتبر ہے اور یہ کہ رزق صرف اللہ ہے اور یہ کہ بندہ حرام کھانے کی بناء پر مذمت اور عقاب کا مستحق ہے۔ اور جو چیز اللہ کی طرف منسوب ہو وہ قبیح نہیں ہو سکتی اور اس کا مستحق مذمت اور عقاب کا مستحق نہیں ہوگا۔ جو ایسے کہ یہ اپنے اختیار سے اس کے اسباب کو غلط استعمال کرنے کی وجہ سے ہے۔

تشریح لفظ رزق مصدر کے طور پر بھی استعمال ہوتا ہے اور اسم مصدر کے طور پر بھی، مصلحت کی صورت میں لغوی معنی کسی کو اس کا مخصوص حصہ عطا کرنا ہے اور عرف و شرع میں اس کا معنی اللہ تعالیٰ کا جاندار کو اس کے کھانے پینے یا مطلق نفع اندوز ہونے کی چیز عطا فرما کر اس سے نفع اندوز ہونے کی قدرت دینا ہے۔ اور اسم مصدر ہونے کی صورت میں لغت میں رزق کے معنی کسی کا مخصوص حصہ ہے۔ اور عرف و شرع میں اس سے مراد وہ چیز ہے جو اللہ تعالیٰ جاندار کو نفع اندوز ہونے کے لئے عطا فرما کر اس کو نفع اٹھانے پر قدرت بھی عطا فرمائیں

حاصل یہ ہے کہ رزق کے مفہوم میں اللہ کی طرف اضافت معتبر ہے جو چیز بھی رزق ہوگی اللہ کی طرف سے ہوگی۔ اللہ کی طرف منسوب ہوگی، کیونکہ "لا رزق الا اللہ" اللہ کے سوا کوئی رزق نہیں کہ اس کی طرف رزق کی نسبت کی جائے۔ اس بات پر اشاعرہ اور معتزلہ کا اتفاق ہے۔ البتہ رزق کی تفسیر میں اختلاف ہے۔ اشاعرہ کی بیان کردہ تفسیر حلال اور حرام دونوں پر صادق آتی ہے۔ اس بناء پر وہ حلال کی طرح حرام کو بھی رزق کہتے ہیں۔ اور معتزلہ کی ذکر کردہ تفسیر حرام پر صادق نہیں آتی۔ اس بناء پر وہ رزق کو حلال کے ساتھ خاص کرتے ہیں اور کہتے ہیں۔ المحرام لیس برزق۔

اشاعرہ رزق کی یہ تفسیر کرتے ہیں ما ساقہ اللہ تعالیٰ الى الحيوان، فیاکله، یعنی رزق وہ چیز ہے جو اللہ تعالیٰ جاندار کو نفع اندوز ہونے مثلاً کھانے پینے کے لئے پہنچائیں اور عطا کریں۔ اور

اور ایسی چیزیں حلال بھی ہوتی ہیں اور کبھی حرام بھی ہوتی ہیں اور بعض اشعار نے رزق کی تعریف مانتی ہے
بد الحیوان سے کی ہے یعنی وہ چیز جس کو جاندار اپنی غذا اور خوراک بنائے اور جاندار حلال اور حرام کو
کو اپنی غذا بناتے ہیں لہذا اس تعریف کی رو سے بھی حلال اور حرام دونوں رزق ہوں گے۔ البتہ دوسری تعریف
میں اللہ کی طرف اصناف اگرچہ خارجی و لائل مثلاً ان اللہ هو الرزاق۔ وغیرہ آیات کی وجہ سے ملحوظ
ہے مگر موجود نہیں ہے۔ اس بناء پر شارح نے پہلی تعریف کو احسن قرار دیا اور معتزلہ رزق کی تعریف کرتے
ہیں۔ مملوک یا کلہ المالك۔ اس تعریف میں لفظ۔ مملوک۔ المجمعول ملگا۔ کے معنی میں ہے
اور حامل اللہ تعالیٰ ہیں کیونکہ رزق کے مفہوم میں اللہ کی طرف اصناف معتزلہ کے نزدیک بھی معتبر ہے۔
لہذا الفاظ مذکورہ کے معنی ہوں گے کہ رزق وہ چیز ہے جس کا اللہ تعالیٰ کسی کو مالک بنائیں اس کے
کھانے کے لئے، اور اللہ تعالیٰ کی طرف سے کسی کو کھانے اور نفع اندوز ہونے کے لئے کسی چیز کا مالک
بنانا اذن شرعی ہے اس سے معلوم ہوا کہ رزق وہی چیز ہوگی جس سے انتفاع کی شرعاً اجازت ہو۔ اور حرام
سے انتفاع کی شرعاً اجازت نہیں۔ لہذا حرام رزق نہیں ہو سکتا۔ اور کبھی معتزلہ رزق کی تعریف کرتے ہیں۔ مالا
یمنع من الانتفاع به۔ معتزلہ کے نزدیک بھی رزق کے مفہوم میں اللہ کی طرف اصناف کے معتبر ہونے
کا لحاظ لرتے ہوئے تعریف مذکور کا مطلب ہوگا کہ رزق وہ چیز ہے جس سے نفع اندوز ہونے سے اللہ
تعالیٰ نے منع نہ فرمایا ہو اور حرام ایسی چیز ہے جس سے نفع اندوز ہونے سے اللہ تعالیٰ نے منع فرمایا
ہے۔ لہذا اس دوسری تعریف کی رو سے بھی حرام رزق نہیں ہوگا۔

۳۴ قولہ: لکن یرد علی الاول الخ یہ معتزلہ کی ذکر کردہ پہلی تعریف پر اعتراض ہے۔ حاصل یہ کہ
پہلی تعریف اس لئے صحیح نہیں ہو سکتی کہ اگر اسے صحیح مان لیا جائے تو لازم آئے گا کہ جانور اور چوپائے جو
کچھ کھاتے ہیں وہ رزق نہ ہو۔ کیونکہ جانوروں میں مالکیت نہیں ہے۔ اور جب وہ رزق نہیں ہوگا تو جانور
اور چوپائے اللہ تعالیٰ کے مرزوق یعنی رزق یافتہ نہیں ہوں گے اور یہ باطل ہے۔ کیونکہ ارشاد باری
”وما من دابة فی الارض الا علی اللہ رزقہا“ کی رو سے زمین کا ہر جاندار اللہ تعالیٰ کا
مرزوق ہے۔ لہذا پہلی تعریف صحیح نہیں ہو سکتی۔

قولہ: وعلى الوجهین الخ یہ معتزلہ کی ذکر کردہ رزق کی دونوں تعریفوں پر اعتراض ہے۔ حاصل
یہ کہ اگر دونوں تعریفوں کو جن کی رو سے حرام رزق نہیں ہے صحیح مان لیا جائے تو اس سے لازم آئے گا کہ جس
نے عمر بھر حرام ہی کھایا۔ اس کو اللہ نے رزق ہی نہیں دیا اور وہ اللہ کا مرزوق نہیں ہے اور یہ اللہ تعالیٰ
کے ارشاد مذکور۔ وما من دابة فی الارض الا علی اللہ رزقہا۔ کی وجہ سے باطل ہے جس

میں بہ جان دار کو اللہ تعالیٰ کا مرزوق بتلایا گیا ہے۔ لہذا مذکورہ دونوں توفیقیں باطل ہیں۔

قولہ: من اكل طول عمره الخ اس کی صورت یہ ہو سکتی ہے کہ مثلاً کوئی بچہ ہے جس کو پیدائش ہی سے مخصوب یا مسروقہ بکری کا دودھ پلایا جاتا رہا۔ یہاں تک کہ وہ بچہ مر گیا۔

قولہ: ومبني هذا الاختلاف الخ یعنی حرام کے رزق ہونے اور نہ ہونے کے مسئلے میں شاعر

اور معتزلہ کے درمیان اختلاف کی بنیاد تین معکضات پر ہے۔ پہلا مقدمہ یہ ہے کہ رزق کے مفہوم میں اللہ کی طرف

اضافہ معتبر ہے، یعنی رزق اللہ کی طرف سے ہے اللہ کے سوا کوئی رزاق نہیں۔ اس پر شاعر اور معتزلہ

کا اتفاق ہے، دوسرا مقدمہ یہ کہ بندہ حرام کھانے کی بناء پر دنیا میں مذمت اور آخرت میں عقاب کا مستحق

ہے۔ اس پر بھی شاعر اور معتزلہ کا اتفاق ہے۔ تیسرا مقدمہ یہ ہے کہ جو چیز اللہ کی طرف منسوب ہو وہ قبیح

نہیں ہو سکتی اور اس کا مرتکب دنیا میں مذمت اور آخرت میں عقاب کا مستحق نہیں ہوگا۔ یہی مقدمہ مختلفانہ

ہے۔ معتزلہ اس کے قائل ہیں اور کہتے ہیں کہ اگر حرام رزق ہو تو چونکہ رزق کے مفہوم میں اللہ کی طرف

اضافہ اور نسبت معتبر ہے (بحکم مقدمہ اولیٰ) اس لئے حرام اللہ کی طرف منسوب ہوگا اور جو چیز اللہ کی طرف

منسوب ہو وہ قبیح نہیں ہو سکتی تو اس سے لازم آئے گا کہ حرام قبیح نہ ہو اور جو چیز قبیح نہ ہو اس کا استعمال

کرنے والا دنیا میں مذمت اور آخرت میں عقاب کا مستحق نہیں ہوتا اس سے لازم آئے گا کہ حرام کا ارتکاب

کرنے والا دنیا میں مذمت اور آخرت میں عقاب کا مستحق نہ ہو۔ اور دونوں لازم یعنی حرام کا قبیح نہ ہونا

اور اس کے مرتکب کا مستحق ذمہ و عقاب نہ ہونا باطل ہے۔ نیز دوسرا لازم مقدمہ ثانیہ کے منافی ہونے

کی وجہ سے بھی باطل ہے جو فریقین کے نزدیک متفق علیہ ہے۔ اور یہ باطل حرام کو رزق ماننے کی وجہ

سے لازم آیا ہے۔ لہذا حرام کا رزق ہونا بھی باطل ہے۔ شاعر اس بات کا انکار کرتے ہیں کہ جو چیز

اللہ کی طرف منسوب ہو وہ قبیح نہیں ہو سکتی۔ اور کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا کوئی فعل قبیح نہیں اسی طرح سے

معتزلہ جو یہ کہتے ہیں کہ اگر حرام رزق ہوتا تو رزق اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہونے کے سبب اس کا استعمال

کرنے والا مذمت اور عقاب کا مستحق نہ ہوتا۔ اس کا شاعر کی طرف سے شارح نے یہ جواب دیا کہ مرتکب

حرام اس بناء پر مستحق ذمہ و عقاب ہے کہ اس نے حصول رزق کے جائز اور مشروع اسباب کو چھوڑ

کرنا جائز اور ممنوع اسباب اختیار کئے۔ جیسا کہ عمر بن قمرہ کی حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ عمرو بن قمرہ

نے بارگاہ رسالت میں آکر عرض کیا کہ مجھے معلوم ہوتا ہے کہ مجھ کو اپنے ہاتھ سے دف بچانے کے سوا اور

کسی ذریعہ سے رزق نہیں ملے گا۔ لہذا آپ مجھے ایسے کاموں کی اجازت عطا فرمائیں جن میں کوئی فحش

بات نہ ہو۔ اس پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ناراض ہو کر فرمایا۔ کذبت ای عدو اللہ۔ لقد رزق

اللہ طیباً، فاخترت ما حرم اللہ علیک من رزقک مکان ما احل اللہ لک من حلالہ
اس حدیث میں من رزقک۔ بیان ہے ما حرم اللہ علیک کا۔ حدیث شریف کے مذکورہ بالا الفاظ کا
ترجمہ ہے کہ اے دشمن خدا تو جھوٹ بولتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے تیرے لئے حلال اور پاکیزہ رزق پیدا فرمایا
لیکن تو نے اس رزق کے بجائے جو اللہ نے تیرے لئے حلال فرمایا تھا۔ اپنا وہ رزق اختیار کیا جو اللہ نے
تجھ پر حرام فرمایا۔ تو دیکھئے حدیث مذکور سے حرام کا رزق ہونا معلوم ہوتا ہے۔ اور محل استشہاد۔ من رزقک
ہے جو۔ ما حرم اللہ۔ کا بیان ہے۔ نیز یہ بھی معلوم ہوا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے عمرو بن قرہ کی اس
بناء پر مذمت فرمائی اور دشمن خدا کہہ کر اظہار ناراضگی فرمائی کہ انھوں نے حصول رزق کا مشروع ذریعہ
چھوڑ کر غیر مشروع ذریعہ اختیار کیا۔

وَكُلُّ يَسْتَوْفِي رِزْقَ نَفْسِهِ حَلَالًا كَانَ أَوْ حَرَامًا الْحَصُولُ التَّغْذِي بِهَا جَمِيعًا
ولا يتصور ان لا يأكل انسان رزقاً او يأكل غيره رزقاً لان ما فطره الله تعالى
غذاء لشخص يجب ان يأكله ويمتنع ان يأكل غيره، واما بمعنى الملك فلا
يستمع

۳۶ **ترجمہ** اور ہر شخص اپنا رزق پورا پورا لیکر رہے گا چاہے حلال ہو یا حرام ہو (یہ عموم) دونوں سے
تغذی حاصل ہونے (اور جس سے تغذی حاصل ہو۔ دوسری تعریف کی رو سے اس کے رزق ہو
کی وجہ سے ہے۔ اور یہ ممکن نہیں کہ کوئی انسان اپنا رزق نہ کھائے یا اس کے رزق کو کوئی دوسرا کھالے یا
لئے کہ جس چیز کو اللہ تعالیٰ نے کسی شخص کی غذا ہونا مقدر فرمایا ہے اس کا اسے کھانا واجب اور ضروری
ہے اور دوسرے شخص کا اس کو کھانا محال ہے۔ بہر حال (اگر رزق) بمعنی ملک ہو جیسا کہ معتزلہ کی تعریف
میں ہے تو ایک شخص کے رزق کو دوسرے شخص کا کھالینا محال نہ ہوگا۔

تشریح اگر رزق کو ملک کے معنی میں لیا جائے۔ جیسا کہ معتزلہ کی پہلی تعریف۔ مملوک یا کلمہ
المالک سے معلوم ہوتا ہے۔ تو ایک شخص کے رزق کو دوسرے شخص کا کھالینا محال نہیں
بلکہ یہ تو کثرت سے واقع ہے کہ ایک چیز جس شخص کی ملکیت ہوتی ہے وہ نہیں کھاتا بلکہ دوسرا شخص
مثلاً دوست، رشتہ دار یا غاصب یا سارق کھاتا ہے۔ مگر یہ اعتراض درست نہیں کیونکہ جب مالک
کے بجائے دوسرے شخص نے کھالیا تو یہ ثابت ہو گیا کہ وہ چیز مالک کا رزق نہیں تھی اس لئے کہ تعریف
میں یا کلمہ المالک۔ صفت مقیدہ ہے جو بمنزلہ شرط کے ہے۔

وَاللّٰهُ تَعَالٰی يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ بِمَعْنَى خَلْقِ الضَّلَالَةِ وَالْإِهْتِدَاءِ لِأَنَّهُ
الْخَلْقُ وَحْدَهُ، وَفِي التَّقْيِيدِ بِجَاهِ الْمَشِينَةِ إِشَارَةٌ إِلَى أَنَّهُ لَيْسَ الْمُرَادُ بِالْهُدَايَةِ بَيَانُ
طَرِيقِ الْحَقِّ، لِأَنَّهُ عَامٌّ فِي حَقِّ الْكُلِّ، وَلَا الْإِضْلَالُ عِبَارَةٌ عَنْ وَجْدِ الْإِنِّ الْعِدَّ ضَالًّا
أَوْ لَسَمِيَّتِهِ ضَالًّا، إِذْ لَا مَعْنَى لِعَلِّيقِ ذَلِكَ بِمَشِيَّتِهِ تَعَالَى، نَعَمْ قَدْ تَضَافَ الْهُدَايَةُ
إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَجَازًا بِطَرِيقِ التَّسْبِيْبِ، كَمَا يَسْنَدُ إِلَى الْقُرْآنِ، وَتَدْرُجُ
يَسْنَدُ الْإِضْلَالِ إِلَى الشَّيْطَانِ مَجَازًا كَمَا يَسْنَدُ إِلَى الْأَصْنَامِ، ثُمَّ الْمَذْكُورُ فِي كَلَامِ
الْمُسَائِلِ أَنَّ الْهُدَايَةَ عِنْدَنَا خَلَّتْ الْإِهْتِدَاءُ، وَمِثْلُ هِدَاةِ اللَّهِ فَلَمْ يَهْتَدِ بِمَجَازٍ عَنْ
الدَّلَالَةِ وَالِدَعْوَةِ إِلَى الْإِهْتِدَاءِ، وَعِنْدَ الْمُعْتَزِلَةِ بَيَانُ طَرِيقِ الصَّوَابِ، وَهُوَ بَاطِلٌ لِقَوْلِهِ
تَعَالَى إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ، وَلِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: اللَّهُمَّ اهْدِ قَوْمِي، مَعَ أَنَّهُ
بَيْنَ الطَّرِيقِ، وَدَعَا هُمْ إِلَى الْإِهْتِدَاءِ وَالْمَشْهُورِ أَنَّ الْهُدَايَةَ عِنْدَ الْمُعْتَزِلَةِ الدَّلَالَةُ
الْمَوْصِلَةُ إِلَى الْمَطْلُوبِ وَعِنْدَنَا الدَّلَالَةُ عَلَى طَرِيقِ يَوْصِلُ إِلَى الْمَطْلُوبِ، سِوَا حُصْلِ
الْوَصُولِ أَوْ لَمْ يَحْصُلِ.

ترجمہ اور اللہ تعالیٰ جس کو چاہتا ہے گمراہ کر دیتا ہے جس کو چاہتا ہے راہِ راست پر لگا دیتا ہے۔
اضلال خلق ضلالت اور ہدایت خلق اہتداء کے معنی میں ہے۔ اس لئے کہ خالق صرف اللہ تعالیٰ
ہے اور مشیت کی قید لگانے میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ ہدایت سے طریقِ حق کا بیان کرنا نامراد
نہیں ہے۔ اس لئے کہ وہ تو سب کے حق میں عام ہے۔ اور نہ ہی اضلال سے بندہ کو ضال بنایا اس کا ضا
نام رکھنا مراد ہے۔ کیونکہ اس کو اللہ کی مشیت پر معلق کرنا ہے معنی بات ہے۔ ہاں کبھی ہدایت کی نسبت
صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سبب ہونے کی وجہ سے مجازاً کر دی جاتی ہے۔ جس طرح قرآن کی طرف نسبت
کر دی جاتی ہے۔ اور کبھی اضلال کی نسبت شیطان کی طرف کی جاتی ہے۔ جس طرح اصنام کی طرف کی جاتی
ہے۔ پھر مشائخ کے کلام میں مذکور یہ ہے کہ ہمارے نزدیک ہدایت کے معنی خلقِ اہتداء کے ہیں اور ضلال
اللہ فلم یھتد۔ جیسی مثالوں میں مجازاً دلالت اور دعوت الی الہتداء مراد ہے اور معتزلہ کے نزدیک
ہدایت راہِ صواب کا بیان کرنا ہے اور یہ باطل ہے۔ اللہ تعالیٰ کے ارشاد: "إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ"
کی وجہ سے۔ اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد: "اللَّهُمَّ اهْدِ قَوْمِي"۔ کی وجہ سے، باوجودیکہ آپ راہِ
بیان کر چکے تھے اور انھیں راہِ راست پر چلنے کی دعوت دے چکے تھے۔ اور مشہور یہ ہے کہ ہدایت معتزلہ
کے نزدیک ایسی دلالت ہے جو مطلوب تک پہنچانے والی ہو اور ہمارے نزدیک وہ راستہ بتلانا

ہے۔ جو مقصود تک پہنچا دے۔ چاہے پہنچنا مستحق ہو یا مستحق نہ ہو۔

تشریح

اللہ تعالیٰ نے بہت سی آیات میں اپنے آپ کو ہدایت اور اضلال کے ساتھ متصف فرمایا ہے۔ چنانچہ ایک جگہ ارشاد ہے ”ان الله يضل من يشاء ويهدي من يشاء“ لیکن ہدایت اور اضلال کی تفسیر میں اشاعرہ اور معتزلہ مختلف ہیں۔ اشاعرہ ہدایت کے معنی خلق طاعت اور خلق ابتداء یعنی بندہ کے اندر طاعت پیدا کر دینا اور بندہ کو راہ راست پر چلا دینا بیان کرتے ہیں اور اضلال کے معنی خلق ضلالت اور خلق معصیت بیان کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اللہ ہی جس کے اندر چاہتا ہے طاعت پیدا فرمادیتا ہے اور جس کے اندر چاہتا ہے۔ ضلالت اور معصیت پیدا فرمادیتا ہے۔ کیونکہ خالقیت ہر شئی کی ذات باری کے ساتھ خاص ہے اور معتزلہ کا کہنا ہے کہ اگر طاعت اور معصیت کا خالق اللہ تعالیٰ ہوتا تو بندہ مستحق ثواب و عقاب نہ ہوتا۔ کیونکہ طاعت یا معصیت اللہ کے خلق سے موجود ہوتی۔ بندہ کی قدرت اور اس کے اختیار سے نہیں۔ اور استحقاق ثواب و عقاب کا مدار بندہ کی قدرت و اختیار پر ہے۔ لہذا ہدایت کے معنی خلق طاعت اور اضلال کے معنی خلق معصیت نہیں ہو سکتا۔ بلکہ ہدایت کے معنی راہ حق کا بیان کرنا ہے اور اضلال کا معنی بندہ کو ضال پانا یا اس کا ضال نام رکھنا ہے۔ شارح فرماتے ہیں کہ ماتن کے قول ”یا ارشاد الہی“ ان الله يضل من يشاء ويهدي من يشاء“ میں ہدایت اور اضلال کو مشیت الہی پر معلق کرنے میں اس بات کی جانب اشارہ ہے کہ ہدایت کے معنی راہ حق کا بیان کرنا نہیں ہو سکتا۔ جیسا کہ معتزلہ کہتے ہیں۔ اس لئے کہ راہ حق کا بیان کرنا ضالین اور مہتدین سب کے حق میں عام ہے۔ قرآن کریم میں جگہ جگہ یا ایہا الناس کے عمومی خطابات کے ساتھ سب کے لئے راہ حق بیان فرمایا۔ نیز ارشاد باری تعالیٰ ”والله يدعوا الى دار السلام ويهدي من يشاء الى صراط مستقیم“ کے اندر دعوت بمعنی راہ حق بیان کرنے کو عام رکھنے اور ہدایت کو مشیت کے ساتھ مقید کرنے میں بھی اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ راہ حق کا بیان عام ہے اور ہدایت خاص ہے۔ اسی طرح اضلال کو مشیت کے ساتھ مقید کرنے میں بھی اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اضلال کے معنی وجدان العبد ضالہ۔ یعنی بندہ کو ضال پانا یا جاننا نہیں ہے اور نہ ہی۔ تسمیۃ العبد ضالہ۔ یعنی بندہ کا ضال نام رکھنا ہے کیونکہ وجدان کے معنی علم ہے اور اللہ تعالیٰ کو ہر چیز کا علم ہے۔ چاہے یا نہ چاہے۔ لہذا اضلال بمعنی وجدان العبد ضالہ۔ کو مشیت کے ساتھ مقید کرنا بے معنی ہے۔ اسی طرح تسمیۃ کو بھی مشیت پر معلق کرنا بے معنی ہے۔ کیونکہ یہ کہنا کہ اللہ تعالیٰ جس کا چاہتا ہے ضال نام رکھتا ہے اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ نام رکھنا محض مشیت خداوندی کے حوالہ ہے مسمیٰ کے وصف کا کوئی لحاظ نہیں ہے۔ پھر تو یہ بھی جائز ہونا چاہیے کہ اللہ تعالیٰ کسی عبد صالح کا ضال نام رکھ دے

اور یہ باطل ہے۔

۳۸

قولہ : لعمدہ قد یضایف الخ یہ معتزلہ کی طرف سے اشاعرہ پر ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ اگر ہدایت کا معنی خلق ابتداء اور اضلال کا معنی خلق ضلالت ہوتا تو ہدایت کی نسبت نبی کی طرف اور اضلال کی نسبت شیطان کی طرف نہ ہوتی۔ کیونکہ تمھارے نزدیک خالق صرف اللہ تعالیٰ ہے۔ لیکن تالی باطل ہے۔ کیونکہ ارشاد ربانی ”وَ اَنْتَ لَهْدٰی اِلٰی صِرَاطٍ مُسْتَقِیْمٍ“ میں ہدایت کی نسبت نبی کی طرف، اور لفظ قرآنی وَ کُضِلْتُمْ مِّنْ اَضْلَالِہِمْ کی نسبت شیطان کی طرف موجود ہے۔ تو اسی طرح مقدم یعنی ہدایت کے معنی خلق ابتداء اور اضلال کے معنی خلق ضلالت ہونا بھی باطل ہے اور ہدایت کے معنی راہ حق کا بیان کرنا، اور اضلال کے معنی بندہ کو ضال پانا ہی صحیح ہے۔

جواب کا حاصل یہ ہے کہ جس طرح۔ ان هذا القرآن یھدی۔ میں ہدایت کی نسبت قرآن کی طرف اور ”رَبِّ اَنْتَ اَضَلْتَنی کَثِیْرًا مِّنَ النَّاسِ“ میں اضلال کی نسبت اصنام کی طرف اسناد الفعل الی السبب کے قیاس سے ہونے کی وجہ سے باجماع فریقین مجاز ہے۔ اسی طرح کبھی ہدایت کی نسبت نبی کی طرف مجاز اگر دی جاتی ہے۔ کیونکہ وہ بندوں کے ہدایت پانے کا سبب ہیں۔ جیسے ایمان میں زیادتی کرنا حقیقت میں اللہ کا فعل ہے۔ لیکن آیات قرآنی اس زیادتی کا سبب ہوتی ہیں، اس بناء پر ارشاد ربانی ”اِذَا تَلٰیْتَ عَلَیْہِمْ اٰیٰتِیْ۔ زَادَتْہُمْ اِیْمَانًا“ میں زیادتی کی نسبت مجاز قرآن کی طرف کی گئی ہے۔ ایسے ہی اضلال کی نسبت مجازاً شیطان کی طرف کی گئی۔ کیونکہ وہ ضلالت کا سبب ہے۔

قولہ : ثم مذکور الخ چونکہ ہدایت کی تفسیر میں اشاعرہ اور معتزلہ دونوں کے اقوال مختلف ہیں، اس لئے شارح نے قدرے تفصیل کرتے ہیں۔ اور فریقین میں سے ہر ایک کا ایک قول کتب علم کلام سے ثم مذکور فی کلام المشائخ کے عنوان سے ذکر کر رہے ہیں۔ اسی طرح ہر گروہ کا ایک قول کتب تفسیر سے ”ذال مشہور“ کے عنوان سے ذکر فرما رہے ہیں۔ چنانچہ فرمایا کہ مشائخ اشاعرہ کے کلام میں مذکور یہ ہے کہ ہمارے نزدیک ہدایت کے معنی خلق ابتداء یعنی خلق طاعت ہے۔ اس تعریف پر معتزلہ کی طرف سے یہ کہا جاتا ہے کہ اگر ہدایت کا معنی خلق طاعت ہے۔ تو ابتداء سے ابتداء کا تعلق نہ ہوتا۔ یعنی ایسا نہ ہوتا کہ اللہ تعالیٰ خلق ابتداء قرآنی اور ابتداء کا وجود ہی نہ ہو لیکن ہدایت سے ابتداء کا تعلق ہوتا ہے۔ مثلاً کہا جاتا ہے۔ ہاء اللہ فہد بہتہ۔ یعنی اللہ نے ہدایت دی۔ مگر اس کو ابتداء حاصل نہ ہوا۔ یا جیسے ارشاد باری اَمَّا شُعُوْدُ فہدَیْنَاہُمْ فَاَسْتَحٰیوُا الْعَمٰی عَلَی الْہُدٰی۔ یعنی ہم نے قوم شعود کو ہدایت دی مگر انھوں نے ہدایت پر گمراہی کو ترجیح دی۔ اور انھیں ابتداء حاصل نہ ہوا۔

معلوم ہوا کہ ہدایت کا معنی خلق ابتداء نہیں۔ اور جب ہدایت کا معنی خلق ابتداء نہیں تو پھر اس کا معنی راہ حق کا بیان کرنا ہی ہوگا۔

شارح کے جواب کی توضیح یہ ہے کہ مجاز مرسل کی ایک صورت مسبب بول کر سبب مراد لینا بھی ہے جیسے اللہ تعالیٰ کے ارشاد ”يُنْزِلُ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ رِزْقًا“ میں رزق سے اس کا سبب بارش مراد ہے اسی طرح دعوت اور دلالت الی الا ابتداء سبب ہے اور ہدایت مسبب ہے۔ تو ہذا الا اللہ فلم یہتد جیسی مثالوں میں مجاز مرسل کے طور پر مسبب یعنی ہدایت بول کر اس کا سبب یعنی دعوت الی الا ابتداء مراد ہے۔ اور معتزلہ کے نزدیک ہدایت کا معنی راہ حق کا بیان کرنا ہے نہ کہ خلق طاعت۔ اس لئے کہ معتزلہ کے نزدیک بندہ طاعت و معصیت وغیرہ اپنے تمام اختیاری افعال کا خود خالق ہے۔ سو اگر ہدایت کا معنی خلق طاعت ہوتا جو بندہ کا فعل ہے تو نصوص میں ہدایت کی اسناد بندہ کی طرف ہوئی اللہ کی طرف نہ ہوتی حالانکہ نصوص میں ہدایت کی اسناد اللہ کی طرف ہوئی ہے۔ معلوم ہوا کہ ہدایت کا معنی خلق طاعت نہیں بلکہ راہ حق کا بیان کرنا ہے۔

شارح فرماتے ہیں کہ ہدایت کا معنی راہ حق کا بیان کرنا نہیں ہو سکتا۔ اولاً اس وجہ سے کہ اگر ہدایت کا معنی راہ حق کا بیان کرنا ہوتا جو نبی کا فرض منصبی ہے تو اللہ تعالیٰ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے ہدایت کی نفی نہ فرماتے حالانکہ نفی فرمائی ہے جیسا کہ ارشاد ہے ”انک لا یہدٰی صلا حبیبہ“ معلوم ہوا کہ ہدایت کا معنی راہ حق کا بیان کرنا نہیں ہے اور ثانیاً اس لئے کہ اگر ہدایت کا معنی طریق حق کا بیان کرنا ہوتا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم اللہ تعالیٰ سے قوم کے لئے ہدایت کی دعا نہ فرماتے۔ کیونکہ راہ حق بیان کرنے کا کام آپ کے ذریعہ حاصل تھا ایسی صورت میں ہدایت بمعنی راہ حق بیان کرنے کی دعا تحصیل حاصل ہے حالانکہ آپ نے دعا فرمائی ہے ”اللہم اہد قومی فانہم لا یعلمون“ معلوم ہوا کہ ہدایت کا معنی راہ حق کا بیان کرنا نہیں ہو سکتا۔ یہ تھا ہدایت کی تفسیر میں اشاعرہ اور معتزلہ کے ان اقوال کا بیان جو علم کلام کی کتابوں میں مذکور تھا۔ رہا ہر ایک کا مشہور قول جو عام طور پر مفسرین نے ”ہُدٰی للمتقین“ کی تفسیر کے ذیل میں ذکر کیا ہے تو معتزلہ کے نزدیک ہدایت سے مراد ایسی دلالت ہے جو بالفعل موصل الی المطلوب ہو۔ اور ایصال بالفعل کے لئے وصول بالفعل ضروری ہے۔ اور ہمارے نزدیک ہدایت سے مراد وہ راستہ بتا دینا ہے جو راستہ موصل الی المطلوب ہو۔ چاہے وصول الی المطلوب حاصل ہو یا نہ ہو۔ جیسا کہ آیت ”وَمَا نُنْشِودُ فَهْدًا بِنَاهُمْ“ میں یہی معنی مراد ہیں۔ اور آیت کا مطلب یہ ہے کہ ہم نے ثمود کو مطلوب تک پہنچانے والا راستہ بتلا دیا تھا۔ مگر انھوں نے اس راستہ پر چلنے کے بجائے اس سے ہٹے رہنے کو ترجیح

دی اور مطلوب تک ان کی رسائی نہ ہوئی۔

وما هو الا صلاح للعبد فليس ذلك بواجب على الله تعالى والا لما خلق الكافر الفقير المعذب في الدنيا والاخرة، ولما كان له امتنان على العباد واستحقاق شكر في الهداية وافنا انواع الخيرات لكونها اداء للواجب، ولما كان امتناناً على النبي صلى الله عليه وسلم فنوت امتناناً على ابي جهل - لعنه الله تعالى - اذ فعل بكل منهما بغاية مقدوره من الاصلاح له - ولما كان لسؤال الصلوة والتوفيق وكشف الضراء والبسيط في الخصب والرخاء معنى لان ما لم يفعل في حق واحد فهو مفسدة له، يجب على الله تركها، ولما بقى في قدرة الله تعالى بالنسبة الى مصالح العباد شئ اذ قد اتى بالواجب

اور جو بندہ کے حق میں اصلح اور انفع ہے وہ اللہ تعالیٰ پر واجب نہیں۔ ورنہ کافر کو جو آخرت میں اور فقیر کو جو دنیا میں مبتلائے عذاب ہے پیدائے فرماتا۔ اور ہدایت دینے اور قسم قسم کی مہلکیاں عطا فرمانے کی وجہ سے اس کو بندوں کے شکر کا استحقاق اور بندوں پر احسان جملانے کا حق نہ ہوتا۔ کیونکہ یہ کام واجب کی ادائیگی ہیں۔ اور ابو جہل ملعون پر احسان جملانے سے زیادہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر احسان جملانے کا حق نہ ہوتا۔ کیونکہ ہر ایک کے ساتھ اپنے مقدور بھروسہ برتاؤ کیا جو اس کے حق میں انفع تھا اور گناہوں سے حفاظت۔ نیک کاموں کی توفیق اور مصیبت کے ازالہ اور سرسبزی اور خوش حالی کی زیادتی کا (اللہ تعالیٰ سے) سوال کرنے کا کوئی معنی نہ ہوتا۔ اس لئے کہ جو کام کسی کے حق میں نہیں کیا وہ اس کے حق میں مفسدہ اور مضرت ہے جس کا ترک کرنا اللہ پر واجب ہے۔ اور مصالح عباد کی نسبت سے اللہ تعالیٰ کی قدرت میں کوئی چیز باقی نہ ہوئی کیونکہ وہ واجب ادا کر چکا ہے۔

تشریح معتزلہ کے نزدیک اصلح للعباد یعنی بندہ کے حق میں جو انفع اور انساب ہو۔ خواہ صرف دینی لحاظ سے جیسا کہ بعض معتزلہ کا مذہب ہے یا دین و دنیا دونوں لحاظ سے جیسا کہ دوسرے معتزلہ کا مذہب ہے اللہ تعالیٰ پر واجب ہے۔

معتزلہ کا کہنا ہے کہ جو چیز بندہ کے حق میں اصلح و انفع ہے دعوای سے خالی نہیں یا تو اللہ تعالیٰ کو اس کے اصلح ہونے کا علم ہوگا یا علم نہ ہوگا۔ اگر علم ہے تو علم ہوتے ہوئے اس کا نہ دینا بخل ہوگا۔ اور اگر علم نہیں ہے تو باری تعالیٰ کا حایل ہونا لازم آئے گا۔ اور دونوں باتیں جناب باری میں محال ہیں۔ لہذا اصلح للعباد اللہ تعالیٰ پر واجب ہے۔ اس کے برخلاف اہل سنت والجماعت اللہ تعالیٰ پر کسی چیز کے واجب ہونے کا انکار کرتے ہیں۔ مانتے ہیں کہ یہاں جو وجوب کا قول ملتا ہے تو اس سے وجوب من اللہ

مراد ہے نہ کہ وجوب علی اللہ جس کے معتزلہ قائل ہیں۔ معتزلہ کی تردید میں شارح نے پانچ دلیلیں ذکر فرمائی ہیں۔ پہلی دلیل یہ ہے کہ اگر اصلح للعبد اللہ پر واجب ہوتا تو فقیر کو جو دنیا کے اندر فقر کے عذاب میں مبتلا ہے اور کافر کو جو آخرت کے عذاب میں مبتلا ہوگا۔ پیدا نہ فرماتا۔ کیونکہ ان دونوں کے حق میں عدم ہی اصلح ہے لیکن اللہ نے ان دونوں کو پیدا کیا۔ معلوم ہوا کہ اصلح للعبد اللہ پر واجب نہیں۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ پر اصلح للعبد ہوتا تو اسے بندہ کو ہدایت دینے اور طرح طرح کی مصلحتیں اور اس کے نفع کی چیزیں دینے کی وجہ سے شکر کا اور بندہ پر احسان جتلانے کا حق نہ ہوتا کیونکہ واجب کی ادائیگی سے نہ شکر کا استحقاق ہوتا ہے نہ کسی پر احسان جتلانے کا حق ہوتا ہے جس طرح کسی کی امانت اس کے مالک کو واپس کر دینے یا کسی کا اپنے اوپر واجب قرضہ ادا کر دینے سے شکر یا احسان جتلانے کا حق نہیں ہوتا۔ حالانکہ اللہ تعالیٰ نے بندوں پر احسان جتلانے ہوئے فرمایا ہے۔ ”بل اللہ یمت علیکم ان ھدکم لا یمنکم“ اسی طرح اللہ تعالیٰ کا شکر اس کے انعام کی بناء پر بالاجماع واجب ہے۔ معلوم ہوا کہ اصلح للعبد اللہ تعالیٰ پر واجب نہیں ہے۔ تیسری دلیل یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ پر اصلح للعبد واجب ہوتا تو اللہ تعالیٰ ابو جہل کے مقابلہ میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر زیادہ احسان نہ جتلاتا کیونکہ یہ تو ہو نہیں سکتا کہ دونوں میں سے کسی کے حق میں ایک بات اصلح و انفع رہی ہو لیکن اللہ نے نہ کیا ہو۔ ورنہ اللہ کا تارک واجب ہونا لازم آئے گا۔ اس لئے یہ ماننا پڑے گا کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے مقدور بھر دونوں میں گہرا ایک کو وہ چیز عطا فرمائی جو اس کے حق میں اصلح و انفع تھی پھر تو دونوں برابر ہوئے اور جب دونوں برابر ہوئے تو ابو جہل کے مقابلہ میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر زیادہ احسان نہیں جتلانا چاہیئے۔ حالانکہ نبی پر زیادہ احسان جتلایا ہے۔ معلوم ہوا کہ اصلح للعبد اللہ پر واجب نہیں۔ چوتھی دلیل یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ پر اصلح للعبد واجب ہوتا تو گناہوں سے حفاظت، نیکی کی توفیق مصائب کے ازالہ اور زیادتی رزق وغیرہ کا اللہ تعالیٰ سے سوال کرنا بے معنی ہوگا۔ کیونکہ جب ایک چیز اللہ تعالیٰ نے کسی کو نہیں دی تو اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ وہ چیز اس حق میں اصلح نہیں تھی۔ ورنہ اللہ تعالیٰ واجب کی ادائیگی فرماتے اور وہ چیز ضرور عطا فرماتے۔ لیکن جب نہیں عطا فرمائی تو معلوم ہوا کہ وہ چیز اس کے حق میں اصلح نہیں بلکہ مفسدہ اور مضرت تھی جس کا ترک کرنا اللہ پر واجب تھا۔ ایسی صورت میں اس چیز کی دعا کرنا بے معنی ہوگا۔ حالانکہ تمام انبیاء و اولیاء کا مذکورہ چیزوں کی دعا پر اجماع ہے اور احادیث میں بھی مذکورہ چیزوں کی دعائیں موجود ہیں۔ معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ پر اصلح للعبد واجب نہیں ہے۔ پانچویں دلیل یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ پر

اصلی للعبد واجب ہو تو اللہ تعالیٰ کی قدرت کا متناہی ہونا لازم آئے گا اس لئے کہ یہ ہو نہیں سکتا کہ اللہ تعالیٰ کی قدرت کے اندر کوئی ایسی چیز ہو جو بندہ کے حق میں اصل ہو مگر بندہ کو نہ دیا ہو۔ ورنہ اللہ کا تارک واجب ہونا لازم آئے گا اور یہ تمھارے نزدیک بھی باطل ہے۔ سو جب اللہ کی قدرت میں کوئی بھی اصل للعبدی نہ رہے گا تو اللہ کی قدرت کا متناہی ہونا لازم آیا۔ اور اللہ کی قدرت کا متناہی ہونا باطل ہے۔ لہذا اللہ تعالیٰ پر اصل للعبد کا واجب ہونا بھی باطل ہے۔

وَلَعُمْرِي اِنْ مَفَاسِدُ هَذَا الْاَصْلِ اعْنَى وَجُوبِ الْاَصْلِحِ بِلِ اَكْثَرِ اَصُولِ الْمُعْتَزِلَةِ اَظْهَرُ مِنْ اَنْ تَخْفَى وَاکْثَرُ مِنْ اَنْ يُحْصَى، وَذَلِكَ لِتَقْصُورِ نَظَرِهِمْ فِي الْمَعَارِفِ الْاِلَهِيَّةِ وَرُسُوخِ قِيَا الْغَائِبِ عَلَى الشَّاهِدِ فِي طَبَاعِهِمْ، وَغَايَةِ تَشْبِيهِهِمْ فِي ذَلِكَ اَنْ تَرُكَ الْاَصْلِحَ يَكُونُ بَخْلًا وَسَفْهًا، وَجَوَابُهُ اَنْ مَنَعَ مَا يَكُونُ حَقَّ الْمَالِغِ وَقَدْ ثَبَتَ بِالْاَدْلَةِ الْقَطْعِيَّةِ كَرُوحَانَتِهِ وَعِلْمِهِ بِالْعَوَاقِبِ يَكُونُ مَحْضُ عَدْلٍ وَحُكْمَةٍ، شَمَلِيَّةٍ شَعْرِيٍّ مَامَعْنَى وَجُوبِ الشَّيْءِ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى اِذْ لَيْسَ مَعْنَاهُ اسْتِحْقَاقُ تَارِكِهِ الذِّمَّ وَالْعِقَابُ، وَهُوَ ظَاهِرٌ وَالْمُتَرَكِّ صِدْقٌ وَرَدُّهُ عَنْهُ نَحْيٌ لَا يَتِمُّكَ مِنَ التَّرَكِّ بِنَاءٌ عَلَى اسْتِزَامِهِ مَحَالًا مِنْ سَفْهِ أَوْ جَهْلٍ أَوْ عِبْثٍ أَوْ بَخْلٍ أَوْ تَخَوُّذٍ، لِأَنَّهُ رَفَضَ لِقَاعِدَةَ الْاِخْتِيَارِ، وَمِيلَ إِلَى الْفَلَسَفَةِ الظَّاهِرَةِ الْعَوَارِ

ترجمہ | اور میری زندگی کی قسم اس اصل یعنی وجوب اصل بلکہ معتزلہ کے اکثر اصول کے مفاسد بہت واضح اور بے شمار ہیں۔ اور یہ خدائی معارف میں ان کی کوتاہ نظری اور ان کی طبیعتوں میں عالم شائد پر خدا کی غائب ذات کو قیاس کرنا اسخ ہونے کی وجہ سے ہے اور اس مسئلہ میں ان کا آخری مسئلہ ہے کہ ترک اصل بخل اور جہل ہے اور اس کا جواب یہ ہے کہ ایسی چیز کا نہ دینا جو نہ دینے والے کا حق ہو۔ دریاں حالیکہ دلائل قطعیہ سے اس کا کریم ہونا، حکیم ہونا اور عواقب سے ناخبر ہونا ثابت ہے۔ محض عدل اور حکمت ہے۔ پھر کاش کہ میں جان لیتا کہ اللہ پر کسی چیز کے واجب ہونے کا کیا معنی ہے۔ کیونکہ اس کا معنی تارک کا استحقاق ذم و عقاب ہونا تو نہیں سکتا اور یہ ظاہر ہے۔ اور نہ ہی اس سے اس کے صدور کا اس طرح لازم ہونا ہو سکتا ہے کہ محال مثلاً سفا یا جہالت یا عبث یا بخل وغیرہ کو مستلزم ہونے کی بناء پر وہ ترک پر قادر نہ ہو اس لئے کہ یہ اختیار کے قاعدہ کو ترک کرنا اور اس فلسفہ کی طرف مائل ہونا ہے جس کا فاسد ہونا ظاہر ہے۔

تشریح | قولہ، لَعُمْرِي۔ لام اور عین کے فتح اور میم کے سکون کے ساتھ ہے۔ عمر خواہ عین کے فتح کے ساتھ ہو یا ضمہ کے ساتھ دونوں کے معنی زندگی کے ہیں۔ البتہ قسم کے موقع پر صرف

عین کے فتم کے ساتھ ہی مستعمل ہے۔ پھر لَعَمْرٰی۔ مبتداء ہے اور خبر محذوف ہے۔ تقدیر عبارت ہے۔
لَعَمْرٰی مُقْسَمٌ بہ۔ میری زندگی کی قسم ہے۔

شارح نے فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ پر اصلح للعبد کے واجب ہونے کا مسئلہ ہی نہیں بلکہ معتزلہ کے اکثر اصول کے مفاسد بے شمار ہیں اور معتزلہ سے یہ غلطیاں اس بناء پر ہوتی ہیں کہ انھیں اللہ کی ذات اور صفات کی صحیح معرفت حاصل نہیں۔ اور ان کی طبیعتوں اور ذہنوں میں اللہ کی غائب ذات کو عالم شاد پر قیاس کرنا صحیح ہے۔ چنانچہ جب انھوں نے دیکھا کہ غلام کے حق میں جو چیز اصلح ہو آقا کا اسے وہ چیز نہ دینا عقلاً قبیح ہے تو کہا کہ اللہ تعالیٰ کا بھی اصلح للعبد نہ دینا قبیح ہے۔ اس لئے اصلح للعبد اللہ تعالیٰ پر واجب ہے۔ معتزلہ کی آخری دلیل یہ ہے کہ اصلح للعبد کا ترک کرنا اگر جاننے کے باوجود ہے کہ فلاں چیز بندہ کے حق میں اصلح ہے تو یہ بخل ہے اور نہ جاننے کی وجہ سے اگر ہے تو جہل ہے اور اللہ تعالیٰ بخل اور جہل دونوں سے پاک ہے۔ اس بناء پر اللہ تعالیٰ اصلح للعبد کا تارک نہیں ہو سکتا اور اس پر اصلح للعبد واجب ہو گا۔ شارح نے یہ اس کا جواب یہ دیا کہ جب دلائل قطعیہ سے اللہ کا کریم ہونا اور حکیم ہونا اور تمام کاموں کے انجام سے واقف ہونا ثابت ہے تو اس کا ایسی چیز کا نہ دینا جو بندہ کا نہیں بلکہ اسی کا حق ہے محض عدل اور مبنی بر حکمت ہی ہو گا۔ قولہ: شہادت شعری الخ شعر بفتح الشین بمعنی علم ہے اور لیت کی خبر محذوف ہے تقدیر عبارت ہے لیت علی حاصل۔ یعنی کاش کہ مجھے بھی معلوم ہو جاتا کہ آخر اللہ پر کسی چیز کے واجب ہونے کا کیا معنی ہے۔ استفہام انکاری ہے یعنی اللہ تعالیٰ پر کسی چیز کے واجب ہونے کا کوئی معنی نہیں۔ اس لئے کہ یہاں وجوب کا یہ معنی تو ہو نہیں سکتا کہ اس کا تارک مستحق ذم و عتاب ہو۔ اور یہ ظاہر ہے کیونکہ یہ معنی وجوب شرعی کا ہے اور وجوب شرعی تکلیف کی فرع ہے اور اللہ تعالیٰ احکام کے مکلف نہیں اور اللہ پر کسی چیز کے وجوب کا یہ معنی بھی نہیں ہو سکتا ہے کہ اس چیز کا اللہ تعالیٰ سے صادر ہونا اس طرح سے لازم ہو کہ اس کے ترک پر قادر ہی نہ رہے کیونکہ اس صورت میں لازم آئے گا کہ اللہ تعالیٰ فاعل مختار نہ ہو۔ بلکہ فاعل موجب یعنی فاعل بے اختیار ہو۔ اور قاعدۃ اختیار یعنی اللہ تعالیٰ کے فاعل مختار ہونے کو جو اہل حق کا مذہب ہے ترک کرنا ہے اور اس فلسفہ کی طرف مائل ہونا ہے جس کا غلط ہونا ظاہر ہے۔ کیونکہ باری تعالیٰ کا فاعل موجب ہونا فلاسفہ کا مذہب ہے۔

وَعَذَابُ الْقَبْرِ لِلْكَافِرِينَ وَبَعْضُ عَمَلَاتِ الْمُؤْمِنِينَ خَصَّ الْبَعْضُ لَا مِنْهُمْ مَنْ لَا
يُرِيدُ اللَّهُ تَعَالَىٰ تَعْذِيبَهُ فَلَا يُعَذِّبُ أَهْلَ الطَّاعَةِ فِي الْقَبْرِ بِمَا يَعْلَمُونَ
اللَّهُ تَعَالَىٰ وَيُرِيدُ هَذَا أَوَّلِيَّ مِمَّا وَقَعَ فِي عَامَةِ الْكُتُبِ مِنْ الْأَقْصَارِ عَلَى ثَبَاتِ

عذاب القبر دون تنعيم بناءً على ان النصوص الواردة فيه أكثر وعلى ان عامة
اهل القبور كفار وعصاة، فالتعذيب بالذكر احذر وسؤال متكرر وتكثير وهما
ملكان يدخلان القبر فيسألان العبد عن ربه وعن دينه وعن نبيه، قال
السيد ابوالشجاع ان للصبيان سؤالا وكذا للانبياء عليهم السلام عنك البعض ثابت
كل من هذه الامور بالدلائل السمعية لانها امور ممكنة اخبارها الصادق على
ما نطق به النصوص. قال الله تعالى (النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم
تقوم الساعة ادخلوا ال فرعون اشد العذاب، وقال الله تعالى اغرقوا فادخلوا
نارا وقال النبي صلى الله عليه وسلم استنزهوا عن البول فان عامة عذاب القبر
منه وقال الله تعالى يثبت الله الذين امنوا بقول الثابت، نزلت في عذاب القبر
اذا قيل له من ربك وما دينك ومن نبيك، فيقول ربي الله وديني الاسلام
ونبي محمد صلى الله عليه وسلم، وقال عليه السلام اذا اقبر الميت اتاه ملكان
اسودان ازرقان يقال لاحدهما المنكر والاخر النكير الى آخر الحديث. وقال
عليه السلام القبر روضة من رياض الجنة او حفرة من حفرة النيران وبالجمل
الاحاديث في هذا المعنى وفي كثير من احوال الآخرة متواترة المعنى وان لم يبلغ
احادها حد التواتر.

ترجمہ

اور کافروں اور بعض گنہگار مومنین کو قبر میں عذاب ہونا (عذاب قبر کو) بعض (گنہگار مومنین) کے ساتھ اس لئے خاص کلمہ کہ بعض گنہگار مومنین کو اللہ تعالیٰ عذاب نہیں دینا چاہے گا تو انہیں (قبر میں) عذاب نہ ہوگا۔ اور قبر میں اہل طاعت کو وہ نعمتیں دیا جانا جسے اللہ تعالیٰ جانتے ہیں۔ اور جو اللہ تعالیٰ دینا چاہیں گے۔ اور یہ (تنعيم اہل طاعت کا ذکر) بہ نسبت اس کے جو (علم کلام کی) عام کتابوں میں ہے یعنی صرف عذاب قبر کے بیان پر اس بناء پر اکتفا کرنے سے اولیٰ ہے کہ اس بارے میں وارد نصوص زیادہ ہیں اور اس بناء پر کہ زیادہ تر اہل قبر کافر اور نافرمان ہیں۔ لہذا تعذیب ذکر کئے جانے کے زیادہ لائق ہے۔ اور منکر و نکیر کا سوال کرنا اور یہ دو فرشتے ہیں جو قبر میں آکر بندہ سے اس کے رب، اس کے دین اور اس کے نبی کے بارے میں پوچھتے ہیں۔ سید ابوالشجاع نے کہا کہ بچوں سے بھی سوال ہوتا ہے اسی طرح بعض کے نزدیک انبیاء سے بھی۔ (یہ ساری چیزیں) دلائل سمعیہ سے ثابت ہیں۔ کیونکہ یہ سب باتیں (فی نفسہ) ممکن ہیں۔ مخبر صادق نے ان کی خبر دی ہے۔ جیسا کہ نصوص مطلق ہیں۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں۔

کہ وہ آل فرعون آگ کے سامنے صبح و شام پیش کئے جاتے ہیں اور قیامت کے روز فرشتوں کو حکم ہوگا کہ آل فرعون کو سخت عذاب میں ڈالو۔ اور اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ وہ غرق کر دیئے گئے اور فوراً آگ میں ڈال دئے گئے۔ اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ پیشاب سے بچو کیونکہ زیادہ تر عذاب قبر اس کی وجہ سے ہوتا ہے۔ اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ مومنین کو قول ثابت پر جہادے گا۔ یہ آیت عذاب قبر کے سلسلے میں نازل ہوئی ہے جب بندہ سے پوچھا جائے گا کہ تیرا رب کون ہے اور تیرا دین کیا ہے اور تیرا نبی کون ہے۔ تو بندہ کہے گا کہ میرا رب اللہ اور میرا دین اسلام اور میرے نبی محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جب میت کو دفن کر دیا جاتا ہے تو اس کے پاس دو فرشتے آتے ہیں جو سیاہ اور نیلی آنکھ والے ہوتے ہیں۔ ان میں سے ایک کو منکر اور دوسرے کو نکیر کہا جاتا ہے۔ الی آخر الحدیث۔ اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ قبر جنت کی پھلواڑوں میں سے ایک پھلواڑی ہے یا جہنم کے گڈھوں میں سے ایک گڈھا ہے۔ بہر حال اس مضمون کے بارے میں اور آخرت کے بہت سے احوال کے بارے میں احادیث معنی کے اعتبار سے متواتر ہیں اگرچہ ان کی جزئیات خبر واحد ہیں۔

تشریح علم آخرت کے دو حصے ہیں۔ ایک ہر انسان کی موت سے لے کر قیامت کے آنے تک جس کو شریعت کی اصطلاح میں برزخ کہا جاتا ہے۔ دوسرا حصہ قیامت سے لے کر ابدال آباد تک جس کو عالم حشر کہتے ہیں۔ قبر و حقیقت اس گڈھے کا نام نہیں جس میں مردے کو دفن کیا جاتا ہے بلکہ اسی عالم برزخ کا نام ہے جو انسان کی موت سے لے کر قیامت کے آنے تک ہے۔

ارشاد خداوندی ہے ”وَمَنْ دَرَأَهُمْ بَرَزَخُ الْيَوْمِ لِيُجْزَوْا“ (ترجمہ) اور ان کے سامنے برزخ ہے جس میں قیامت تک رہیں گے۔ اسی عالم برزخ میں مردہ سے منکر اور نکیر نامی دو فرشتے آکر توحید و رسالت کے متعلق سوال کرتے ہیں۔ اور پوری پوری جزاء تو قیامت اور حساب و کتاب کے بعد ملے گی۔ مگر جزاء و سزا کا سلسلہ کچھ یہیں سے شروع ہو جاتا ہے۔ اسی بناء پر حدیث میں فرمایا گیا کہ۔ من مات فقد قامت قیامت۔ مترجمہ۔ جو مر گیا اس کی قیامت قائم ہو گئی۔ چنانچہ کفار اور بعض گنہ گار مومنین کو اسی عالم برزخ میں عذاب ہوتا ہے۔ جس کو عذاب قبر کہتے ہیں اور فرمانبردار بندوں کو آرام و آسائش کی چیزیں ملتی ہیں جس کو نعیم قبر کہتے ہیں۔ عذاب قبر و نعیم قبر اسی طرح سوال نکیرین حق اور دلائل سمعیہ نصوص کتاب و سنت سے ثابت ہیں۔ ان پر ایمان لانا فرض ہے کیونکہ یہ ساری باتیں فی نفسہ ممکن ہیں مخبر صادق نے ان کی خبر دی۔ اور جس ممکن بات کی مخبر صادق خبر دے وہ صحیح ہے بلا تاویل اس کو مان لینا اور اس پر ایمان لانا فرض ہے

قبر برزخ کے عذاب پر دلیں قرآن کی آیات میں سے یہ آیت ہے جو آل فرعون کے بارے میں ہے: "النا یعرضون لیہا غذا وعشیا ویوم تقوم الساعة أدخلوا آل فرعون أشد العذاب" و جبر استدلال یہ ہے کہ یوم تقوم الساعة کا عطف غذا وعشیا پر ہو رہا ہے اور عطف مغایرت بین المعطوف والمعطوف علیہ کا مقصود یہ ہے اس بناء پر غذا وعشیا سے روز قیامت سے پہلے کے صبح و شام مراد ہوں گے اور آیت کا مطلب یہ ہوگا کہ قیامت سے پہلے یعنی عالم برزخ میں صبح و شام آل فرعون کو عذاب دیا جاتا ہے اور قیامت کے دن (فرشتوں کو حکم ہوگا کہ) آل فرعون کو سخت عذاب میں ڈالو۔

اسی طرح ارشاد خداوندی ہے "أخرفوا فادخلوا ناراً" و جبر استدلال یہ ہے کہ کلام عرب میں فاء تعقیب بلا مہلت کے آتا ہے۔ یعنی اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ معطوف کا وجود معطوف علیہ کے معا بعد ہے تو اب معنی ہوں گے کہ وہ لوگ (قوم فوج) غرق کئے جانے کے فوراً بعد عذاب میں مبتلا کر دئے گئے اور ظاہر ہے کہ غرق کئے جانے کے بعد وہ ابھی عالم برزخ میں ہیں اس سے معلوم ہوا کہ برزخ میں عذاب ہوتا ہے۔ اسی طرح حدیث استنزه عن المول۔ الی آخر الحدیث میں عذاب قبر کی صراحت ہے۔ نیز حدیث پاک "القبر روضة من ریاض الجنة او حفرة من حفرة النار" میں عذاب قبر اور نعیم قبر دونوں کی خبر موجود ہے کیونکہ حدیث کا مطلب ہے کہ قبر کسی کے حق میں کی بھلاواری ہے کہ اس کو جنت کی نعمتیں وہاں مل رہی ہیں اور کسی کے حق میں جہنم کا گڑھا ہے کہ وہاں اس کے عذاب کا سامان موجود ہے۔ اسی طرح شہداء کے بارے میں ارشاد خداوندی "بل أحياء یذوقون" نعیم قبر کی دلیل ہے اور متعدد احادیث میں سوال نکیرین کی صراحت موجود ہے۔ سوال نکیرین پر ایک شبہ یہ ہوتا ہے کہ دو فرشتے ایک ہی وقت میں تمام مردوں سے مختلف مقامات میں کیسے سوال کر سکتے ہیں اس شبہ کا جواب یہ ہے کہ ایسا ممکن ہے کہ وہ فرشتے ایک ہی وقت میں ایک جہت کے تمام مردوں سے سوال کریں اور ہر مردہ اپنے کو مخاطب سمجھ کر جواب دے فرشتے اپنی خدا داد ذوق تیزی ذریعہ ہر مردہ کا جواب الگ الگ ملے گا۔ قول: وعذاب القبر۔ یعنی وہ عذاب جو موت کے بعد حشر سے پہلے ہوگا۔ خواہ میت کو قبر میں دفن کیا جائے یا دفن نہ کیا جائے۔ لیکن چونکہ عام طور پر بالخصوص اویان سماویہ والوں کے یہاں میت کو قبر میں دفن کیا جاتا ہے۔ اس بناء پر عذاب کی اصناف قبر کی طرف کر دی گئی۔

قول: وهذا اولیٰ الخ یعنی صرف عذاب قبر پر اکتفاء کرنے کے مقابل میں عذاب قبر اور نعیم قبر دونوں کو ماتن کا ذکر کرنا اولیٰ ہے اور وجہ اولیٰ یہ ہے کہ شریعت کا مزاج ترغیب اور ترہیب دونوں کو ساتھ ساتھ لیکر چلنے کا ہے۔ یا اس بناء پر اولیٰ ہے کہ نعیم قبر انبیاء اور صالحین کے لئے ہے لہذا

اس کا ترک کرنا مناسب نہیں۔

قولہ: وھما ملکات الخ بعض نے کہا کہ متعین طور پر دو ہی فرشتے سوال کے لئے مامور ہیں۔ اور بعض نے کہا کہ ہو سکتا ہے سوال کرنے والے فرشتے بہت سے ہوں جن میں بعض کا نام منکر اور بعض کا نام نکیر ہو۔ ہر میت کے پاس ان میں سے دو فرشتے سوال کے لئے بھیجے جلتے ہوں جس طرح ہر شخص کے کاتب اعمال فرشتے دو ہیں۔

قولہ: قال السيد ابوالشجاع الخ صحیح یہ ہے کہ اطفال مومنین پر نہ عذاب قبر ہے اور نہ ان سے تکرین کا سوال ہوگا۔ اسی طرح صحیح یہ ہے کہ انبیاء سے نکیرین کا سوال نہ ہوگا۔ کیونکہ حب امت کے بعض صلحاء سے از روئے حدیث سوال نکیرین نہ ہوگا۔ تو نبی سے بدرجہ اولیٰ نہ ہوگا۔

قولہ: انزلت فی عذاب القبر۔ الخ عذاب قبر سے ذکر الخاص و ارادة العام کے طور پر حوالہ قبر مراد ہیں۔

قولہ: يقال لاحدهما المنکر الخ منکر بفتح الكاف اسم مفعول ہے انکرہ سے ماخوذ جس کے معنی نہ پہچاننا ہے اور نکیر بر وزن فعیل اسم مفعول ہی کے معنی میں ہے تو دونوں کے معنی اجنبی اور غیر معروف کے ہوئے۔ وجہ تسمیہ یہ ہے کہ ان کی پیدائش اور بناوٹ انسانوں اور جانوروں میں کسی کے مشابہ نہ ہونے کے سبب وہ پہچانے نہ جاسکیں گے۔

وانکر عذاب القبر بعض المعتزلة والروافض لان الميت جماد لا حیوة له۔ ولا ادراك فتعذیبه محال والجواب انه يجوز ان یخلق الله تعالى فی جمیع الاجزاء او فی بعضها نوعاً من الحیوة قدر ما یدرك الم العذاب اولذة التعمیم، وهذا لا یستلزم إعادة الروح الی بدنہ ولا ان یتحرك ویضطرب او یرى اثر العذاب علیہ حتی ان الغریب فی الماء، والماکول فی بطون الحيوانات والمصلوب فی الهواء یعذب وان نطلع علیہ، ومن تأمل فی عجائب ملکہ و ملکوتہ وغرائب قدرته وحبروتہ لم یستبعد امثال ذلك فضلا عن الاستحالة۔

ترجمہ اور بعض معتزلہ اور روافض نے عذاب قبر کا انکار کیا ہے کیونکہ میت بے جان و بے حس جسم ہے نہ اس میں حیات ہے اور نہ کسی قسم کا ادراک، لہذا اس کو عذاب دینا محال ہے اور جواب یہ ہے کہ ہو سکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ تمام اجزاء میں یا بعض اجزاء میں حیات کی ایک خاص قسم اتنی مقدار میں پیدا فرمادیں جس سے وہ عذاب کی تکلیف یا تنجیم کی لذت کا ادراک کر سکے اور یہ نہ بدن کی طرف روح

کے لوٹائے جانے کو مستلزم ہے اور نہ اس بات کو کہ وہ حرکت کرے یا ٹپے یا اس پر عذاب کا اثر دکھائی دے۔ حتیٰ کہ پانی میں ڈوبنے والے اور جانوروں کے پیٹ میں ہضم ہو جانے والے اور فضا میں سولی دئے جانے والے کو عذاب ہوتا ہے۔ اگرچہ ہم اس پر مطلع نہیں ہوتے۔ اور جو اللہ تعالیٰ کے ملک اور اس کی سلطنت کے عجائبات اور اس کی انوکھی قدرت اور عظمت میں غور کرے گا وہ ان جیسی باتوں کو بعید بھی نہ سمجھے گا چہ جائیکہ محال سمجھے۔

تشریح بعض معتزلہ اور رافضی نے عذاب قبر اسی طرح نعیم قبر کا اس بناء پر انکار کیا کہ میت بے جان اور بے حس جسم ہے نہ اس کے اندر حیات ہے اور نہ علم و ادراک۔ کیونکہ علم و ادراک ذی حیات جسم کا خاصہ ہے۔ سو جب اس کو نہ تکلیف و الم کا احساس و ادراک ہو سکتا ہے نہ راحت و لذت کا تو اس کی تعذیب و تنعیم محال ہے۔ اس کا جواب ایک تو یہ ہے کہ تعذیب و تنعیم دونوں امر ممکن ہیں جس کی منہر صادق نے متعدد نصوص میں خبر دی ہے اور منہر صادق جس امر ممکن کی خبر دے وہ صحیح اور اس پر بلا تاویل کے ایمان لانا فرض ہے۔ ہاں اگر منہر صادق کسی ایسے امر کی خبر دے جو محال ہے تو اس کا محال ہونا اس بات کی دلیل ہوگا کہ ظاہری معنی مراد نہیں اور اس صورت میں تاویل کی گنجائش ہوگی۔ نیز زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ عذاب قبر امر خارق عادت ہے لیکن خوارق عادت بھی ممکن ہیں ان کا انکار نہیں کیا جاسکتا۔ رہا منکرین کا یہ کہنا کہ میت بے جان جسم ہے۔ اس کو عذاب کی تکلیف یا تنعیم کی لذت کا ادراک اور شعور نہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ہر چیز پر قادر ہیں وہ ایسا کر سکتے ہیں کہ وہ میت کے جسم کے تمام اجزاء میں یا بعض اجزاء میں ایک خاص قسم کی حیات اتنی مقدار میں پیدا فرمادیں جس سے وہ عذاب کی تکلیف یا تنعیم کی لذت کا ادراک کر سکے، جیسا کہ شہداء کے بارے میں ارشاد خداوندی ”بل احياء“ میں یہی خاص قسم کی حیات مراد ہے اور اس حیات خاصہ کے لئے بدن کی طرف روح کا لوٹنا لازم نہیں کہ حشر سے پہلے ایک اور موت کا سامنا کرنا پڑے۔ جس کے بعد حشر ہو۔ کیونکہ اعادۂ روح حیات کاملہ کے لئے ضروری ہے۔ حیات خاصہ کے لئے اعادۂ روح ضروری نہیں بلکہ اس کی صورت یہ بھی ہو سکتی ہے کہ روح کا بدن کے ساتھ بدن سے دور کسی دوسرے عالم میں ہوتے ہوئے بھی تعلق قائم رہے۔ جس کی بناء پر ایک خاص حیات اتنی مقدار میں بدن کو حاصل ہو جائے جس سے لذت و الم کا ادراک کر سکے رہا منکرین کا یہ شبہ کہ جو شخص پانی میں ڈوب گیا اور مرنے کے بعد بھی پانی میں ڈوبا ہوا اس کو آگ کا عذاب محال ہے کیونکہ آگ پانی میں بجھ جائے گی۔ اسی طرح جس شخص کو کسی درندہ جانور نے کھالیا۔ اس کو بھی آگ کے ذریعے عذاب دینا محال ہے۔ ورنہ درندہ کا پیٹ جل جاتا۔ اسی طرح

جس شخص کو فضا میں سولی دی گئی۔ اگر اس کو عذاب ہوتا تو وہ حرکت کرتا۔ ترپٹایا اور کوئی اثر عذاب کا اس پر دکھائی دیتا، حالانکہ ان باتوں میں سے کوئی بات بھی نہیں پائی جاتی۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہمارا کسی چیز کو نہ دیکھنا کسی چیز کے نہ ہونے کی دلیل نہیں۔ آسیب زدہ کو جن دکھائی دیتا ہے۔ مگر ہم کو دکھائی نہیں دیتا۔ حضرت جبریل نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو دکھائی دیتے تھے، مگر حاضرینِ صحابہ کو نہیں دکھائی دیتے تھے۔ سو یا ہوا شخص خواب میں مختلف چیزیں دیکھتا ہے اور خواب میں بہت اروتا اور خنچتا چلاتا ہے اور بھگتا ہے، مگر پاس والے کو کچھ پتہ نہیں چلتا۔ اسی طرح میت کو عذاب ہونے کے لئے ہمیں اس کا دکھائی دینا ضروری نہیں۔ کیونکہ اس عذاب کا لحاق عالم غیب سے ہے جس کے ادراک کے لئے عقل اور اس عالم شاہد کے حواس ناکافی ہیں، اس کے علم کا ذریعہ صرف وحی الہی ہے اور جس شخص کو اللہ تعالیٰ کی قدرت کاملہ کا یقین ہوگا وہ مذکورہ باتوں کو بعید بھی نہ سمجھے گا محال سمجھنا تو بہت دور کی بات ہے۔

وَاعْلَمْ أَنَّهُ لَمَّا كَانَتْ أحوال القبر مما هو متوسط بين أمور الدنيا والآخرة أفرد لها بالذکر، ثم اشغل ببيان حقيقة الحشر، وتفصيل ما يتعلق بأمور الآخرة ودليل انكائها أمور ممكنة أخبر بها الصادق ونطقت بها الكتاب والسنة فتكون ثابتة وصرح بحقيقة كل منها تحقيقاً وتأكيذاً واعتناءً بشأنه فقال والبعث وهو ان يبعث الله تعالى الموتي من القبور بان يجمع اجزاءهم الاصلية ويعيد الارواح اليها حق لقول تعالى ثم انكم يوم القيامة تبعثون، وقوله تعالى قل يحييها الذي انشاها اول مرة الى غير ذلك من النصوص لقاطعة الناطقة بحشر الاجساد۔

ترجمہ اور جاننا چاہیے کہ جب احوالِ قبر ان احوال میں سے ہیں جو امور دینا اور آخرت کے درمیان ہیں تو ان کو مستقل طور پر علیحدہ ذکر کیا پھر حشر کے حق ہونے اور ان چیزوں کی تفصیلات بیان کرنے میں مشغول ہوئے۔ جو امور آخرت سے تعلق رکھتے ہیں اور سب کی دلیل یہ ہے کہ یہ ایسی ممکن باتیں ہیں جن کی مخبر صادق نے خبر دی اور جن کو کتاب و سنت نے بیان کیا ہے۔ لہذا یہ باتیں ثابت ہیں۔ اور تحقیق اور تاکید اور اہمیت شان ظاہر کرنے کی غرض سے ہر ایک کے حق ہونے کی صراحت کی، چنانچہ فرمایا۔ اور بعث یعنی اللہ تعالیٰ کامردوں کو ان کے اجزاءِ اصلیہ کو جمع کر کے اور ان کی طرف ان کی ارواح کو واپس کر کے قبروں سے زندہ اٹھانا حق اور ثابت ہے۔ اللہ تعالیٰ کے ارشاد ثم انکم يوم القيامة تبعثون، اور اللہ تعالیٰ کے ارشاد قل يحييها الذي انشاها اول مرة۔ اور ان کے علاوہ بھی نصوص قطعیہ کی وجہ سے جو حشرِ اجسام پر دلالت کرنے والے ہیں۔

۴۵

تشریح

جس طرح ایک عادل اور منصف بادشاہ کی شان عدل و انصاف کا تقاضا ہے کہ وہ اپنی رعایا کے لئے ایک قانون مرتب کر کے انھیں اس قانون کا پابند بنائے تاکہ کوئی کسی کی حق تلفی اور کسی پر ظلم و زیادتی نہ کر سکے۔ پھر عدالتیں قائم کر کے ظالم و مظلوم کے مقدمہ کی سماعت کے لئے پیشی کی ایک تاریخ مقرر ہو اور اس تاریخ میں گواہوں سمیت مدعی اور مدعا علیہ کے بیانات سن کر صحیح فیصلہ ہو۔ اور مجرم کو پولیس کی حراست میں پابجولاں لے جا کر جیل خانہ میں بند کر دے۔ جہاں اس کے جرم کی سزا کا سامان ہو۔ اسی طرح بادشاہ حقیقی سرِ پاد عدل و انصاف اللہ رب العزت نے اپنے بندوں کے لئے قانون کی مختلف کتابیں نازل فرمائیں۔ تاکہ لوگ حق و باطل، ہدایت اور گمراہی کے درمیان فرق کر سکیں۔ اور خدائی ارشادات و اوامر کی دل و جان سے تعمیل کریں۔ اور اس کی مناسبت اور ناپسندیدہ باتوں سے اجتناب کریں۔ بارگاہ خداوندی کے حکام اور وزراء حضرات انبیاء و مرسلین نے قوانین خداوندی اور جرائم اور ان کی دفعات سے بندوں کو آگاہ کرنے کے ساتھ یہ بھی اعلان کر دیا کہ موت کے بعد احکام الٰہی کی پابندی جزاء و سزا کے لئے ایک دن مقرر فرمایا ہے۔ جب وہ دن آجائے گا تو وہ تم سب کو دوبارہ زندہ کر کے قبروں سے اٹھائے گا جس کے بعد تمہارے اچھے بُرے اعمال کا حساب ہو کر مناسب فیصلہ ہوگا۔ پس حساب و جزاء و سزا کے لئے مردوں کا دوبارہ زندہ کیا جانا سانِ شرع میں بحث کہلاتا ہے۔ جس کی کیفیت یہ ہوگی کہ اللہ تعالیٰ ہر جسم کے اجزاءِ اصلیہ کو جمع فرما کر دنیا میں جو روح اس جسم سے وابستہ تھی وہ روح اس کی طرف لوٹا دینگے۔ بعثت کی یہ کیفیت اگرچہ درجہ احتمال میں ہے مگر نفس بعثت ایسے قطعی دلائل سے ثابت ہے جس میں کسی تاویل کی گنجائش نہیں۔ اس بناء پر عقیدہ بعثت پر ایمان لانا فرض اور اس کا انکار کرنا کفر ہے۔ ارشاد خداوندی ہے۔ ثُمَّ انکم یوم القیامۃ تبعثون (ترجمہ) پھر تم قیامت کے روز اپنی قبروں سے زندہ اٹھائے جاؤ گے۔ اسی طرح سے جب عاص بن ایل اپنے ہاتھ میں بوسیدہ ہڈیاں لیکر آیا اور کہنے لگا۔ من یحیی العظام وہی رمیم (ترجمہ) بھلا ان بوسیدہ ہڈیوں کو کون زندہ کرے دیگا تو اس کے جواب میں آیت نازل ہوئی۔ قُلْ یحییٰہا الذی انشاھا اول مرۃ (ترجمہ) اے نبی! بتلا دیجئے کہ ان بوسیدہ ہڈیوں کو وہ اللہ زندہ کرے گا جس نے انھیں پہلی بار پیدا کیا۔ یہ اور اسی طرح کی بے شمار آیات ہیں جو صاف اور صریح لفظوں میں بعثت بعد الموت کی خبر دیتی ہیں۔

۴۶

والکفرۃ الفلاسفۃ بناء علی امتناع اعادۃ المعدوم بعینہ وهو مع انہ لا دلیل لہم علیہ یُعتد بہ، غیر مضر بالمقصود، لان مرادنا ان اللہ تعالیٰ یجمع الاجزاء الاصلیۃ للانسات و یحید روحہا الیہ، سواء سمی ذلک اعادۃ المعدوم بعینہ، اولسم یسمی

وہذا یسقط ما قالوا انہ لو اکل انسان انساناً لم یحیث صار جزءاً آمنہ، قلت الاجزاء
 ايمان تعاد فیہما، وهو محال، او فی احد ہما فلا یكون الاخر معاً، اجمع اجزائہ
 وذلك لان المعاد انما هو الاجزاء الاصلیة الباقیة من اول العمر الی اخرہ والجزء
 الماکولہ فضلة فی الاکل لا اصلیة، فان قیل هذا قول بالتاسخ، لان البدن
 الثانی لیس هو الاول، لیس ورد فی الحدیث من ان اهل الجنة جرد مؤرد، وان
 الجہنمی ضرس مثل أحد، ومن ہہنا قال من قال ما من مذهب الا للتاسخ
 فیہ، قدم راسخ، قلنا انما یلزم التاسخ لو لم یکن البدن الثانی مخلوقاً من الاجزاء
 الاصلیة للبدن الاول، وان سعی مثل ذلك تناسخاً كان نزاعاً فی مجرد الاسم
 ولا دلیل علی استعالتہ اعادة الروح الی مثل هذا البدن، بل الادلة قائمة علی حقیقۃ
 سواء سئى ذلك تناسخاً ام لا۔

ترجمہ اور فلاسفہ نے معدوم کا بعینہ اعادہ محال ہونے کی بناء پر حشر اجساد کا انکار کیا اور یہ باوجود
 اس بات کے کہ اس پر ان کے پاس کوئی معتد بہ دلیل نہیں ہے۔ ہمارے مقصود کو مضر نہیں
 اس لئے کہ ہماری مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ انسان کے اجزاء اصلیہ کو جمع فرما کر اس کی روح اس کی طرف
 لوٹا دینگے۔ چلے اس کا بعینہ معدوم کا اعادہ نام رکھا جائے۔ یا نام نہ رکھا جائے۔ اور اس سے وہ بھی
 اعتراض ختم ہو جاتا ہے جو منکرین بعثت نے بیان کیا کہ اگر ایک انسان کسی دوسرے انسان کو کھا لے یا
 طرح کہ وہ (انسان ماکول)، اُس (انسان آکل) کا جزء بن جائے تو وہ اجزاء یا تو دونوں میں لوٹائے جائیں
 اور یہ محال ہے یا دونوں میں سے ایک میں، تو (اس صورت میں) دوسرے کا اپنے تمام اجزاء کے ساتھ
 اعادہ نہ ہوگا، اور یہ (اعتراض کا ختم ہو جانا) اس لئے ہے کہ معاد (لوٹائے جانے والے) صرف اجزاء اصلیہ
 ہوں گے جو ابتداء سے لے کر آخر عمر تک باقی رہتے ہیں۔ اور اجزاء ماکولہ آکل کے اندر فضلہ اور زائد ہیں
 اصلی نہیں ہیں۔ پس اگر کہا جائے کہ یہ تو تناسخ کا قائل ہونا ہوا۔ کیونکہ بدن ثانی بعینہ پہلا بدن نہیں
 ہوگا۔ اس لئے کہ حدیث میں آیا ہے کہ جنت والے بے بالوں والے اور مرد ہوں گے اور یہ بھی آیا ہے
 کہ جہنمی کے ڈاڑھ کے دانت احد پہاڑ کے برابر ہوں گے اور اسی بنا پر کہنے والے نے کہا کہ کوئی مذہب
 ایسا نہیں کہ اس میں تناسخ کا راسخ قدم نہ ہو۔ ہم کہیں گے کہ تناسخ تو اس وقت لازم آتا۔ جب بدن ثانی
 بدن اول کے اجزاء اصلیہ سے نہ پیدا کیا جاتا۔ اور اگر اس جیسی چیز کا نام تناسخ ہے تو پھر محض نام کے بارے
 میں جھگڑا ہوا۔ حالانکہ اس جیسے بدن کی طرف روح لوٹائے جانے کے محال ہونے پر کوئی دلیل نہیں ہے۔

بند اس کے حق ہونے پر دلائل قائم ہیں۔ چاہے اس کو تاسخ کہا جائے یا تاسخ نہ کہا جائے۔

تشریح

فلاسفہ نے بعثت اور مواد جسمانی کا اس بناء پر انکار کیا کہ اس سے اعادہ معدوم لازم آتا ہے۔ اور جو چیز معدوم ہو گئی ہو۔ بعینہ اس کا اعادہ یعنی دوبارہ موجود کیا جانا محال ہے۔ شارح رحمہ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ فلاسفہ کا یہ کہنا کہ اعادہ معدوم محال ہے۔ محض ان کا ایک دعویٰ ہے جس پر ان کے پاس کوئی دلیل نہیں، بلکہ دلیل اس کے امکان پر ہے۔ اس لئے کہ جب معدوم کو پہلی بار موجود کرنا ممکن بلکہ واقع ہے۔ جیسا کہ ارشاد خداوندی ہے۔ **وَصَلَّوْا فَاٰتٰی کُمْ**۔ تو اعادہ معدوم یعنی موجود کے معدوم ہو جانے کے بعد دوبارہ اس کو موجود کرنا خصوصاً اس وقت جب کہ وہ بالکلیہ معدوم نہ ہوا ہو بلکہ اس کے اجزاء اصلیہ باقی ہوں۔ بدرجہ اولیٰ ممکن ہوگا اور مواد جسمانی سے ہماری یہی مراد بھی ہے کہ اللہ تعالیٰ انسان کے اجزاء اصلیہ کو جو ابتداء عمر سے آخر عمر تک باقی رہتے ہیں جمع فرما کر اس کی طرف دوبارہ روح لوٹا دیں گے۔ اب تمہارا جی چاہے اس کو اعادہ معدوم ہو یا اور کچھ کہو۔ ہمیں نام رکھنے سے کوئی سروکار نہیں اور مواد جسمانی کا جو معنی ہم نے ذکر کیا۔ یعنی انسان کے اجزاء اصلیہ کو جو ابتداء عمر سے آخر عمر تک باقی رہتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کا اپنی قدرت سے جمع فرما کر اس کی طرف روح کو لوٹا دینا۔ اس سے منکرین کا یہ اعتراض ختم ہو جاتا ہے کہ اگر ایک انسان دوسرے انسان کو کھالے اور انسان ماکول انسان آکل کا جزء بدن بن جائے تو اجزاء ماکولہ روحال سے خالی نہیں یا تو ان کا اعادہ آکل اور ماکول دونوں میں ہوگا، اور یہ اس بناء پر محال ہے کہ اس سے شئی واحد کا آن واحد کے اندر دو محل میں ہونا لازم آتا ہے۔ اور یا ان اجزاء کا اعادہ دونوں میں سے ایک کے اندر ہوگا۔ ایسی صورت میں دوسرے کا اعادہ بھی اجزاء نہ ہوگا۔ یہ تمہا مواد جسمانی پر منکرین کا اعتراض، رہی یہ بات کہ مواد جسمانی کا جو معنی بیان کیا ہے۔ اس سے یہ اعتراض کیسے ختم ہو جائے گا تو اس کا بیان یہ ہے کہ ہر شخص کا مواد اس کے اجزاء اصلیہ کو جمع کر کے ہوگا جو ابتداء عمر یعنی پیدائش سے لیکر آخر عمر تک باقی رہتے ہیں اور اجزاء ماکولہ انسان آکل کے اندر اجزاء اصلیہ نہیں بلکہ اجزاء زائدہ ہیں۔ کیونکہ یہ اجزاء اس کے اندر ابتداء عمر اور پیدائش سے نہیں بلکہ انسان ماکول کو کھانے کے بعد پیدا ہوئے ہیں۔ تو ایسا ہو سکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ انسان ماکول کے اجزاء اصلیہ کو جو وہ ذرات بھی ہو سکتے ہیں جن ذرات کی شکل میں اللہ تعالیٰ نے تمام انسانوں کو جمع فرما کر عہد استیاء انسان آکل کا جزء بننے سے محفوظ رکھیں۔ اور ان کا اعادہ انسان ماکول ہی کے اندر ہو۔ اس صورت میں ہر ایک کا اعادہ بھی اجزاء نہ ہوگا۔

مواد جسمانی پر ایک اعتراض یہ بھی وارد ہوتا ہے کہ دنیا میں ہر انسان کی روح کا جس بدن سے تعلق

ہے آخرت میں وہ بدن نہیں ہوگا بلکہ اس سے مختلف دوسرا بدن ہوگا۔ مثلاً دنیا میں اس بدن پر بال تھے آخرت میں وہ بالوں والا بدن نہیں ہوگا۔ جیسا کہ حدیث شریف میں ہے ان اهل الجنة جرد مود۔ جنت ولے بالوں سے خالی ہوں گے۔ پس اگر مواد جسمانی کو صحیح مان لیا جائے تو روح کا ایک جسم سے دوسرے جسم کی طرف منتقل ہونا لازم آئے گا اور یہ تناسخ ہے۔ جواب یہ ہے کہ تناسخ اس وقت لازم آتا جب بدن ثانی اخروی، بدن اول دنیوی کے اجزاء اصلیہ سے نہ بنایا جاتا لیکن جب بدن ثانی بدن اول ہی کے اجزاء اصلیہ سے بنایا جائے گا اور اس کی طرف روح کو لوٹا دیا جائے گا تو تناسخ لازم نہ آئے گا۔ اور اگر بدن ثانی بدن اول کے اجزاء اصلیہ سے پیدا کئے جانے اور اس کی طرف روح لوٹائے جانے کو تناسخ کہا جائے تو یہ نام کے بارے میں نزاع ہوا کہ تم اس کو تناسخ کہتے ہو ہم تناسخ نہیں کہتے۔ اور نزاع فی التسمیہ کی کوئی اہمیت نہیں ہے۔ دراصل حالیکہ اس جیسے بدن کی طرف جو بدن اول ہی کے اجزاء اصلیہ سے پیدا ہو۔ روح لوٹائے جانے کے محال ہونے پر کوئی دلیل نہیں۔ بلکہ اس کے حق ہونے پر دلائل قائم ہیں خواہ اس کو تناسخ کہا جائے یا نہ کہا جائے

۴۹ قولہ: ومن ههنا الخ یعنی بدن ثانی کے بدن اول سے مختلف ہونے کی بناء پر بعض لوگوں نے کہا کہ ہر مذہب میں تناسخ کا قدم راسخ ہے۔ مراد شیخ جلال الدین رومی ہیں۔ حاشا کلا۔ شیخ تناسخ کے قائل نہیں بلکہ ان کا مقصد ان لوگوں پر طعن ہے جو مواد جسمانی کو بے چون و چرا تسلیم کرنے کے بجائے او اس میں موشگافی کرتے ہیں جس سے تناسخ کی طرف ذہن جاتا ہے۔ تناسخ جسے آواگون بھی کہتے ہیں۔ ایک آریہ سماجی عقیدہ ہے اس کی حقیقت یہ ہے کہ روح اپنی سابقہ زندگی کے اچھے برے اعمال کی جزاء سزا پانے کے لئے بار بار اسی عالم حسی میں جن اور جنم بدلتی رہے۔ یہ عقیدہ مواد جسمانی کے انکار کو مستلزم ہو نیکی بناء پر اس کو کفر اور خلاف اسلام ہے۔ نیز تناسخ باطل ہے کیونکہ روح اگر سابقہ اعمال کی جزاء سزا پانے کے لئے جنم لیتی رہتی ہے تو سوال یہ ہے کہ پہلی بار جسم کے ساتھ جب روح کا تعلق ہوا اور مثلاً اس کو صحت و عافیت اسی طرح دولت و ثروت ملی تو یہ اس کے کس عمل کا ثمرہ ہے۔ کیونکہ جسم کے ساتھ یہ روح کا پہلا تعلق ہے۔ اس سے پہلے جسم نے اچھا بُرا کوئی عمل ہی نہیں کیا۔ نیز اگر آریہ سماجیوں کے مطابق جزاء و سزا پانے کے لئے روح پھر اسی دنیا میں آتی ہے جو کہ دارا عمل ہے تو دارا عمل کا دارا جزاء ہونا لازم آئے گا دنیا عمل کا مقام نہ رہے گی۔ بلکہ مقام جزاء و سزا ہو جائے گی۔

والوزن حق لقولہ تعالیٰ والوزن یومئذ الحق، والمیزان عبارة عما یعرف به مقادیر الاعمال والعقل قاصر عن ادراك کیفیتہ، والکرت، المحتزلة، لان الاعمال

اعراض، ان ممکن اعداد تھا لم یکن وزنها، ولا نہا معلومة لله تعالى، فوزنها عبث والجواب انہ قد ورد فی الحدیث ان کتب الاعمال ہی السی توزن، فلا اشکال وعلی تقدیر تسلیم کون افعال اللہ تعالیٰ معللہً بالاغراض، لحل فی الوزن حکمۃ لا نطلع علیہا وعدم اطلاعنا علی المحکمۃ لا یوجب العبث۔

ترجمہ اور اعمال کا تو لا جانا برحق ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد "والموزن یومئذ الحق" اور میزان سے مراد وہ چیز ہے جس کے ذریعہ اعمال کی مقدار جانی جائے گی اور عقل وزن کا طریقہ

جاننے سے قاصر ہے اور معتزلہ نے وزن اعمال کا اس لئے انکار کیا کہ اعمال عرض ہیں جن کا دوبارہ جوڑ کیا جانا اگر ممکن بھی ہو تو ان کا وزن کیا جانا ممکن نہیں۔ اور اس لئے انکار کیا کہ اعمال اللہ تعالیٰ کو معلوم ہیں۔ لہذا ان کو وزن کرنا بے فائدہ ہے۔ اور جواب یہ ہے کہ حدیث میں آیا ہے۔ نامہ ہائے اعمال وزن کئے جائیں گے۔ لہذا اب کوئی اشکال نہ رہا۔ اور اللہ تعالیٰ کے افعال کا معلل بالاغراض ہونا تسلیم کر لینے کی صورت میں (جواب یہ ہے کہ) ہو سکتا ہے وزن میں کوئی ایسی حکمت ہو جس سے ہم واقف نہ ہوں۔ اور ہمارا حکمت سے واقف نہ ہونا اس کے عبث اور بے فائدہ ہونے کو واجب نہیں کرتا۔

تشریح اسلام کا ایک بنیادی عقیدہ یہ بھی ہے کہ قیامت کے دن ایک میزان قائم کی جائے گی جس کے ذریعہ بندوں کے اقوال و افعال کا وزن ہوگا۔ تاکہ اللہ تعالیٰ کی شان علی انصاف کا ظہور

ہو۔ معتزلہ نے اس بناء پر وزن اعمال کا انکار کیا کہ اولاً تو اعمال کا آخرت میں دوبارہ موجود کیا جانا ممکن نہیں اور اگر ممکن مان لیا جائے تو وہ کوئی کھلی اور وزنی شے نہیں بلکہ معانی اور اغراض کے قبیل سے ہیں۔ ان کا وزن ممکن نہیں۔ ثانیاً یہ کہ اللہ تعالیٰ کو بغیر وزن کئے بندوں کے اعمال معلوم ہیں۔ ایسی صورت میں وزن کرنا بے فائدہ اور عبث کام ہے۔ پہلے شبہ کا ایک جواب شارح نے یہ دیا کہ حدیث میں ہے کہ نامہ اعمال تولے جائیں گے اور نامہ ہائے اعمال از قبیل اجسام ہیں۔ دوسرا جواب یہ کہ ہر چیز کا وزن اور اس کی مقدار معلوم کرنے کے لئے جدا جدا آلات ہوتے ہیں۔ غلہ تولنے کے لئے ترازو، سونا۔ چاندی اور حوا سرات تولنے کے لئے کانٹا۔ سورج چاند اور ستاروں کی حرکات کی مقدار معلوم کرنے کے لئے اسطرلاب اور موسم کا درجہ حرارت و برودت معلوم کرنے کے لئے، مقیاس الحرات، حتیٰ کہ موٹروں اور کاروں کی فی گھنٹہ رفتار معلوم کرنے کے لئے میٹر موجود ہیں۔ پس خدا کی قدرت سے کوئی بعید نہیں کہ قیامت کے دن وہ کوئی ایسا آلہ موجود کر دے کہ جس سے حسات اور سیئات کا صحیح صحیح وزن معلوم ہو سکے۔ دوسرے شبہ کا جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے افعال کسی عرض کے تابع نہیں ہوتے۔ کہ اس عرض کے لئے اگر فعل نہ ہو تو عبث اور بے فائدہ

ہو اور اگر ہم افعال الہی کا محلل بالاغراض ہونا مان لیں تو جواب یہ ہے کہ ہو سکتا ہے کہ اعمال کی مقدار معلوم ہونے کے باوجود وزن کرنے میں اللہ کی ایسی حکمت ہو کہ جس سے ہم واقف نہ ہوں اور اللہ کے کسی فعل کی حکمت سے ہمارا واقف نہ ہونا اس بات کو مستلزم نہیں کہ وہ فعل عبث ہو۔

وَالْكِتَابُ الْمُنْتَبِتُ فِيهِ طَاعَاتُ الْعِبَادِ وَمَعَاصِيهِمْ يُوَفَّى لِلْمُؤْمِنِينَ بِأَيْمَانِهِمْ وَالْكَفَّارِ بِشِمَائِلِهِمْ وَوَرَاءَ ظُهُورِهِمْ حَقٌّ لِقَوْلِهِ تَعَالَى وَنُخْرِجْ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنْشُورًا وَقَوْلِهِ تَعَالَى فَا مَأْمُونًا أُولَى كِتَابِهِ بِمِثْنِهِ فَنُصِيفُ بِحَسَابٍ بِالْيُسْرَى، وَسَكَتَ عَنْ ذِكْرِ الْحِسَابِ الْكَفَّاءَ بِالْكِتَابِ، وَأَنْكَرْتَ الْمُعْتَزِلَةَ تَزْعُمًا مِنْهُمْ أَنَّهُ عَبَثٌ، وَالْجَوَابُ عِنْدَ مَا مَرَّ۔

ترجمہ اور نامہ اعمال جس میں بندوں کی طاعات اور ان کے معاصی درج ہوں گے جو اہل ایمان کو دیا جائے گا اور کفار کو بائیں ٹھیلے میں درپٹھکے کے پیچھے سے دیا جائے گا۔ حق اور ثابت ہے اللہ تعالیٰ کے ارشاد فرمانے کی وجہ سے کہ ہم اس کے سامنے قیامت کے روز ایک کتاب ظاہر کریں گے جس کو کھلی ہوئی پائے گا اور اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد کی وجہ سے کہ جس کو اس کا نامہ اعمال دائیں ٹھیلے میں دیا جائے گا۔ اس کا آسان حساب لیا جائے گا اور کتاب کے ذکر کو کافی سمجھ کر حساب کے ذکر سے سکوت اختیار فرمایا۔ اور معتزلہ نے اپنے یہ سمجھنے کی بنا پر کہ یہ (اعمال کا درج کیا جانا) عبث ہے اس کا انکار کیا اور جواب اس کا وہی ہے جو گذر چکا۔

تشریح جب قیامت قائم کرنے سے اللہ تعالیٰ کا مقصد یہ ہے کہ وہ اپنی شانِ عدل و انصاف کو ظاہر فرمائے۔ نیکوں کو جزاء اور بدوں کو سزا دے تو ضروری ہوا کہ دنیا میں ان کے اچھے بُرے اعمال جن پر قیامت کے دن جزاء اور سزا مرتب ہونی ہے۔ درج کئے جانے اور محفوظ کئے جانے کا انتظام فرمائے۔ چنانچہ اس نے ہر شخص پر کرامات کا تبین نامی فرشتوں کو مامور کر رکھا ہے جو اس کے اچھے اور بُرے اعمال کو ایک کتاب میں لکھتے رہتے ہیں وہی کتاب بندہ کا نامہ اعمال ہے۔ قیامت کے دن بندہ کے عمر بھر کے اقوال و افعال، حرکات و سکنات جس نامہ اعمال میں خدائی خفیہ پولیس یعنی کرامات کا تبین نے قلم بند کئے تھے۔ وہ نامہ اعمال بندہ کے سامنے رکھ دیا جائے گا۔ جیسا کہ ارشاد خداوندی ہے۔ یَوْمَ نَخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنْشُورًا اقْرَأْ كِتَابَكَ، كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَسِيبًا، (ترجمہ) اور قیامت کے دن اس کا نامہ اعمال اس کے سامنے کر دینگے جس کو وہ کھلا ہوا پائے گا اور اس کے کھنگرنے کو تو خود اپنا نامہ اعمال پڑھ آج تو خود ہی اپنا حساب کرنے کے لئے کافی ہے۔

قولہ: و سکت عن ذکر الحساب الخ یعنی مصنف رحمۃ اللہ علیہ کتاب کے ذکر کے بعد حساب کا ذکر ضروری نہیں سمجھا کیونکہ بندہ اپنے اعمال کی کتاب پڑھ کر خود حساب کر لے گا۔ جیسا کہ مذکورہ بالا آیت میں ارشاد ہے کہ تو اپنی کتاب پڑھ لے۔ آج تو خود اپنا کافی محاسب ہے۔

قولہ: و انکرتہ المعتزلة الخ یعنی معتزلہ نے جس طرح اللہ تعالیٰ کو بندوں کے اعمال معلوم ہونے کی وجہ سے وزن اعمال کو عبث سمجھ کر اس کا انکار کیا۔ اسی طرح کتاب کو عبث سمجھ کر انکار کیا۔ جو بے وزن اعمال اور کتاب دونوں کے انکار کی بنیاد ایک ہے۔ تو جواب بھی دونوں کا ایک ہی ہوگا۔ وہ یہ کہ اللہ تعالیٰ کے افعال کسی غرض کے تابع نہیں ہوتے کہ جس کے نہ ہونے کی صورت میں اس کا فعل عبث ہو اور اگر مان بھی لیا جائے کہ اللہ تعالیٰ کے افعال غرض کے تابع ہوتے ہیں تو ہم کہیں گے کہ ہو سکتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کو بندوں کے اعمال بغیر کسی کتاب کے اور بغیر درج کئے جانے کے معلوم ہونے کے باوجود کتاب میں کوئی ایسی حکمت ہو جو ہم نہ جانتے ہوں اور ہمارے نہ جاننے سے یہ لازم نہیں آتا کہ کتاب میں کوئی حکمت نہ ہو۔

و السؤال حق لقوله عليه السلام ان الله يُداني المومن فيضع عليه كفراً ليسره فيقول أتعرف ذنب كذا، أتعرف ذنب كذا، فيقول نعم اي رب، حتى اذا قرره بذنبي ورأى في نفسه انه قد هلك، قال سترها عليك في الدنيا، وانا اغفرها لك اليوم فيعطى كتاب حسنته، واما الكفار والمنافقون، فينادى بهم على رؤوس الخلائق، هؤلاء الذين كذبوا على ربهم، ألا لعنة الله على الظالمين۔

ترجمہ اور سوال حق ہے۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد فرمانے کی وجہ سے کہ اللہ تعالیٰ مومن کو اپنے قریب کر لے گا اور اس پر اپنا نورانی حجاب ڈال کر اس کو دوسروں کی نگاہ سے چھپائے گا تاکہ اسے شرمندگی نہ ہو، اس کے بعد اللہ تعالیٰ پوچھے گا کہ کیا تو دانپا، فلاں گناہ جانتا ہے کیا فلاں گناہ جانتا ہے۔ تو وہ ہر ایک کے جواب میں، کہے گا کہ ہاں اے میرے رب (میں جانتا ہوں) یہاں تک کہ جب اللہ تعالیٰ اس سے اس کے سارے گناہوں کا اقرار کرالیں گے اور یہ شخص اپنے دل میں خیال کرے گا کہ اب وہ ہلاک و برباد ہو جائے گا تو اللہ تعالیٰ فرمائے گا کہ میں نے دنیا میں تیرے گناہوں کو چھپایا اور آج میں انھیں محاف کرنا ہوں۔ پھر اس کو اس کی نیکیوں کی کتاب دے دی جائیگی۔ رے کفار اور منافقین تو تمام لوگوں کے سامنے ان کا نام لے لے کر پکارا جائے گا کہ یہ وہ لوگ ہیں جنھوں نے دنیا میں اپنے پروردگار پر جھوٹے باندھا۔ سن لو! ان ظالموں پر اللہ کی لعنت ہے۔

تشریح

اسلام کا ایک بنیادی عقیدہ یہ بھی ہے کہ قیامت کے روز میدانِ حشر میں بندوں سے ان کے اعمال کے بارے میں سوال ہوگا۔ جس کی دلیل شارحِ رحمۃ اللہ علیہ کی ذکر کردہ حدیث کے علاوہ متعدد آیات قرآنیہ بھی ہیں۔ مثلاً ارشاد خداوندی ”وَقِفُوهُمْ إِنَّهُمْ مَسْئُولُونَ“ (ترجمہ) انہیں روکوان سے سوال کیا جائے گا۔ اور دوسری جگہ ارشاد ہے۔ فَلَنَسْئَلُ الَّذِينَ ارْسَلْنَا إِلَيْهِمُ الرِّسَالَاتِ الْمُرْسَلِينَ۔ (ترجمہ) ہم ضرور سوال کریں گے ان لوگوں سے جن کے پاس رسول بھیجے گئے تھے۔ اور ضرور سوال کریں گے رسولوں سے بھی۔ رہی یہ بات کہ رسولوں سے کیا سوال ہوگا۔ سو قرآن کریم نے یہ بھی بتا دیا ارشاد ہے۔ يَوْمَ يَجْمَعُ اللَّهُ الرِّسَالَاتِ فَيَقُولُ مَاذَا أُجِبْتُمْ، قَالُوا لَا عِلْمَ لَنَا، إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ۔ (ترجمہ) قیامت کے دن اللہ تعالیٰ پیغمبروں کو امتوں کے ساتھ جمع کرے گا۔ اور پھر رسولوں سے دریافت کرے گا کہ تم کو امتھاری امتوں کی طرف سے کیا جواب ملا تھا عرض کریں گے کہ (ظاہری جواب معلوم ہے) مگر حقیقت کا علم نہیں۔ پوشیدہ باتوں کے جاننے والے تو آپ ہی ہیں۔

قولہ: فیضع علیہ کفہ۔ کف کے معنی پرند کے بازو کے ہیں۔ پرند کی عادت ہے کہ اپنے پنجوں کو اپنے بازو سے چھپا لیتا ہے۔ یہاں بطور استعارہ۔ کہ اس سے مراد نورانی حجاب ہے۔ قولہ: کذبوا علی ربہم۔ الخ پروردگار پر جھوٹ باندھنے کا مطلب یہ ہے کہ اپنے خود ساختہ رسوم و رواج کو اور اپنے ادیان باطلہ کو اللہ کی طرف منسوب کیا اور اس کو اللہ کا دین کہا۔

والحوض حق لقولہ تعالیٰ اَنَا اعطینَاک الْکُوْثَرَ، ولقولہ علیہ السلام حوضی مسیرۃ شہر وزوا یاہ سواء، ماءہ ابیض من اللبن، وریحہ اطیب من المسک، وکیزانہ اکثر من نجوم السماء، من یشرب منها فلا یظمأ ابداً، والاحادیث فیہا کثیرۃ۔

ترجمہ اور حوض حق ہے اللہ تعالیٰ کے ارشاد ”اَنَا اعطینَاک الْکُوْثَرَ“ کوثر کی وجہ سے اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد فرمانے کی وجہ سے کہ میرا حوض ایک ماہ کی مسافت کا ہے اور اس کے سارے گوشے برابر ہیں۔ اس کا پانی دودھ سے زیادہ سفید ہے اس کی بو مشک سے زیادہ پاکیزہ ہے۔ اس کے کوزے آسمان کے ستاروں سے بھی زائد ہیں۔ جو اس سے پی لے گا اس کو پھر کبھی پیاس نہ لگے گی۔ اور احادیث اس بارے میں کثرت سے ہیں۔

تشریح

اللہ تعالیٰ نے اس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو جنت میں ایک ہنر عطا فرمائی ہے جس کا نام کوثر ہے جس کی ایک شاخ میدانِ حشر میں بھی ہوگی۔ میدانِ حشر میں ایک حوض ہوگا جس میں جنت کی کوثر نامی ہنر کا پانی لا کر جمع کیا جائے گا اس حوض کو بھی کوثر کہتے ہیں۔

ارشاد ربانی انا اعطینا الکونین کوثر سے یہی حوض مراد ہے۔ جس کے عجیب و غریب اوصاف احادیث میں بیان ہوئے ہیں۔ مثلاً یہ کہ اس کی مسافت ایک ماہ کے برابر ہوگی، اس کا پانی دودھ سے زیادہ سفید، مشک سے زیادہ خوشبودار اور شہد سے زیادہ شیریں، برف سے زیادہ ٹھنڈا ہوگا۔ اس حوض پر جو آب خورے رکھے ہوں گے وہ آسمان کے ستاروں سے زیادہ تعداد میں ہوں گے اور ستاروں سے زیادہ چمکدار ہوں گے۔ ایک مرتبہ جو اس حوض سے پی لے گا۔ پھر وہ کبھی پیاسا نہ ہوگا۔ لوگ قبروں سے پیائے اٹھیں گے۔ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنی امت کے پیاسوں کو اسی حوض کوثر سے پانی پلائیں گے۔ اسی لئے آپ کو ساقی کوثر کہا جاتا ہے۔

قولہ: زواياہ سواء الخ۔ زوايا جمع ہے زاویہ کی جس کے معنی گوشہ کے ہیں۔ سارے گوشوں کے برابر ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ حوض مربع ہوگا۔

والصراط حق وهو جسر ممدود علی متن جہنم، ادق من الشعر وأحد من السیف یعبہ اهل الجنة، وتزل بها اقدام اهل النار، وانكره اکثر المعتزلة، لانه لا يمكن العبور علیہ، وان امکن فهو تعذيب للمؤمنين، والجواب ان الله تعالى قادر علی ان یمكن من العبور علیہ، وکیسهله علی المؤمنین، حتی ان منهم من یجوزہ كالبر الخاطف، ومنهم كالريح الهابطة، ومنهم كالجواد المسرع الی غیر ذلک مما ورد فی الحدیث۔

ترجمہ اور صراط حق ہے اور صراط ایک پل ہے جو جہنم کے اوپر تانا گیا ہے۔ وہ بال سے زیادہ باریک اور تلوار سے زیادہ تیز ہے۔ جنتی اس پر سے گزر جائیں گے اور جہنمیوں کے قدم اس پر سے پھسل جائیں گے اور اکثر معتزلہ نے پل صراط کا انکار کیا۔ اس لئے کہ ایسے پل پر گزرنا ممکن نہیں۔ اور اگر ممکن ہو بھی تو اس پر گزرنا مؤمنین کو سزا دینا ہے۔ اور جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اس بات پر قادر ہیں کہ اس پر گزرنے کی قدرت دیدیں اور مؤمنین پر گزرنا آسان بنادیں۔ یہاں تک کہ بعض چکنے والی بجلی کے مانند اس پر گزر جائیں گے۔ بعض تیز ہوا کے مانند اور بعض تیز رفتار گھوڑے کے مانند اور اس کے علاوہ ان مختلف کیفیات کے ساتھ جو حدیث میں وارد ہیں۔

تشریح اسلامی عقائد میں یہ عقیدہ بھی ہے کہ جہنم پر ایک پل ہوگا جو بال سے زیادہ باریک اور تلوار سے زیادہ تیز ہوگا اور تمام انسانوں کو اس پر سے گزرنے کا حکم ہوگا۔ اول انبیاء میں سب سے پہلے نبی کریم محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم گزریں گے۔ اس کے بعد دیگر انبیاء۔ پھر مؤمنین

اپنے مختلف مدارج کے اعتبار سے، کوئی بھلی کے مانند کوئی ہوا کے مانند کوئی گھوڑے کے مانند کوئی تیزرواؤٹ کے مانند گزرے گا۔ اور جہنمی لوگ کٹ کر جہنم میں گر جائیں گے۔ اس دن ایمان کا نور اور کفر کا ظلمت ہونا معلوم ہوگا۔ جب پل صراط پر اندھیرا ہوگا۔ اور ایمان کے علاوہ کوئی روشنی نہ ہوگی۔ اہل ایمان اپنے ایمان کی روشنی میں پل صراط پر سے گزریں گے۔ جیسا کہ ارشاد باری ہے۔ یَوْمَ لَا يُخْزِي اللَّهُ النَّبِيَّ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ۔ فَوَدَّ هُمْ لِيَسْغِيَنَّ بَيْنَهُمُ الْمَاءُ وَيَمْسَأَ تَهُمُ الْمَتَّحِبَةُ۔ جس دن اللہ تعالیٰ اپنے نبی کو اور اس پر ایمان لانے والوں کو رسوا نہ کرے گا۔ ان کا نور ان کے سامنے اور ان کے دائیں ان کی رہنمائی کے لئے چلتا ہوگا۔ اور بہت سے محتزم کا پل صراط سے انکار اللہ تعالیٰ کی قدرت کاملہ پر ایمان میں کمی کا نتیجہ ہے ورنہ اس قادر مطلق سے کوئی بھی کام بعید از قیاس نہیں۔ وَالْجَنَّةُ حَقٌّ وَالنَّارُ حَقٌّ لَا تَلَايَا وَالْآيَاتُ وَالْحَادِثُ الْوَارِدَةُ فِي اثْبَاتِهِمَا أَشْهَرُ مِنْ أَنْ تَخْفَى، وَالْكَثْرُ مِنْ أَنْ تَحْصَى، تَمَسُّكَ الْمُنْكَرُونَ بِأَنْ الْجَنَّةَ مَوْصُوفَةً بِأَنْ عَرْضَهَا كَعَرْضِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ، وَهَذَا فِي عَالَمِ الْعَوَاصِرِ مَحَالٌ، وَفِي عَالَمِ الْإِفْلَاقِ أَوْ فِي عَالَمِ آخِرِ خَارِجٍ عِنْدَ مُسْتَلْزَمٍ لِحُجُوزِ الْخُرْقِ وَالْإِلْتِيَامِ، وَهُوَ بَاطِلٌ، قُلْنَا هَذَا مَبْنَى عَلَى أَصْلِكُمُ الْفَاسِدِ، وَقَدْ تَكَلَّمْنَا عَلَيْهِ فِي مَوْضِعٍ۔

۵۴ ترجمہ اور جنت حق ہے اور دوزخ حق ہے۔ اس لئے کہ دونوں کے بیان میں وارد آیات اور احادیث بہت مشہور اور بے شمار ہیں منکرین نے یہ دلیل پیش کی کہ جنت کا یہ حال بیان کیا گیا ہے کہ اس کی وسعت آسمانوں اور زمینوں کے پھیلاؤ کے برابر ہے۔ اور یہ عالم عناصر میں محال ہے اور عالم افلاک یا عالم افلاک سے باہر کسی اور عالم میں (آسمانوں کا) خرق اور التیام جائز ہونے کو مستلزم ہے اور یہ باطل ہے۔ ہم جواب دینگے کہ یہ (خرق والتیام کا محال ہونا) تمہارے غلط قاعدہ پر مبنی ہے۔ اور اس موضوع پر اس کے مناسب مقام پر ہم کلام کر چکے ہیں۔

۵۵ تشریح جنت اور جہنم کے ثبوت پر بے شمار آیات اور احادیث دال ہیں۔ اس کو ناحق سمجھنا اور اس کی یہ تاویل کرنا کہ جنت یا جہنم آخرت میں کسی مقام کے نام نہیں۔ بلکہ دنیوی آرام و راحت کا نام جنت اور دنیوی رنج و محن کا نام جہنم ہے۔ یہ سراسر کفر اور زندقہ ہے۔ منکرین یعنی فلاسفہ کی دلیل یہ ہے کہ قرآن میں ہے۔ سَلِّعُوا إِلَىٰ مَعْفَرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا كَعَرْضِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ۔ اس آیت میں جنت کے بارے میں بتلایا گیا ہے کہ اس کا پھیلاؤ آسمانوں اور زمینوں کے مجموعی پھیلاؤ کے برابر ہے اور ایسی جنت عالم عناصر میں محال ہے۔ کیونکہ جس کا پھیلاؤ عالم عناصر یعنی

زمین اور عالم افلاک دونوں کے مجموعی پھیلاؤ کے برابر ہے وہ تنہا ایک عالم میں کیسے آسکتی ہے۔ اسی طرح عالم افلاک میں بھی ایسی جنت نہیں ہو سکتی۔ مذکورہ بالا دلیل کی وجہ سے۔ اور نیز اگر ایسی جنت عالم افلاک میں مان بھی لی جائے یا آسمانوں سے اوپر کسی اور عالم میں ایسی جنت ہو تو وہاں آسمانوں کے پھٹے بغیر اہل جہنم کا پہنچنا ممکن نہ ہوگا۔ ایسی صورت میں افلاک کا خرق والتیام قبول کرنا لازم آئے گا اور آسمانوں پر خرق والتیام محال ہے۔ جواب یہ ہے کہ آسمانوں پر خرق والتیام کا محال ہونا تمہارے اصل فاسد پر مبنی ہے جو ہمیں تسلیم نہیں۔ اس کے برخلاف ہمارے نزدیک آسمانوں کا خرق والتیام ممکن ہے اور قیامت کے روز اس کا ظہور بھی ہو جائے گا۔ جیسا کہ اذا السماء انشقت، واذا السماء الفطرت، اور اذا النجوم انکدرت وغیرہ مختلف آیات قرآنیہ ظاہر ہے۔

وهما ای الجنة والنار مخلوقان الآن موجودتان تکریر و تاکید، وزعم اکثر المعتزلة انهما تخلقان يوم الجزاء، ولنا قصة ادم وحواء واسکا نهما الجنة والآيات الظاهرة في اعدادهما، مثل اعدت للمتقين، واعدت للكافرين اذ لا ضرورة في العدول عن الظاهر، فان عورض بمثل قوله تعالى تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علواً في الارض ولا فساداً، قلنا يحتمل الحال والاستمرار ولو سلم فقصة ادم عليها السلام تبقى سالمة عن المعارضة۔

ترجمہ اور دونوں یعنی جنت اور دوزخ اس وقت پیدا کئے جا چکے ہیں موجود ہیں۔ یہ تکرار اور تاکید ہے اور اکثر معتزلہ کا کہنا ہے کہ وہ دونوں روز جزا میں پیدا کئے جائیں گے اور ہمارا دلیل ادم اور حواء کا قصہ اور جنت میں ان کو رہائش دیا جانا اور وہ آیات ہیں جو ان دونوں کے تیار کئے جانے کے سلسلے میں ظاہر ہیں مثلاً ”اعدت للمتقين“ اور ”اعدت للكافرين“ کیونکہ ظاہری معنی سے پھرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے پس اگر (ان مذکورہ آیات سے)، اللہ تعالیٰ کے ارشاد ”تلك الدار الآخرة، نجعلها للذين لا يريدون علواً في الارض ولا فساداً“ جیسی آیات کے ذریعہ معارضہ کیا جائے تو ہم کہیں گے کہ (مضارع) حال اور استمرار کا بھی احتمال رکھتا ہے اور اگر مان لیا جائے کہ (استقبال مراد ہے) تو قصہ ادم معارضہ سے محفوظ ہے۔

تشریح اہل حق کے نزدیک جنت اور جہنم پیدا کی جا چکی ہیں فی الحال موجود ہیں اکثر معتزلہ کا مذہب یہ ہے کہ جنت اور جہنم ابھی موجود نہیں ہیں بلکہ قیامت کے دن پیدا کی جائیں گی ہماری دلیل ایک تو وہ نصوص ہیں جن میں جنت اور جہنم کے تیار کئے جانے کی بصیغہ ماضی خبر دی گئی۔

جیسے جنت کے بارے میں نص قرآنی "أَعِدَّتْ لِّلْمُتَّقِينَ" (ترجمہ) جنت متقیوں کے لئے تیار کی گئی ہے اور جہنم کے بارے میں نص قرآنی "أَعِدَّتْ لِّلْكَافِرِينَ" ہے۔ (ترجمہ) جہنم کافروں کے لئے تیار کی گئی ہے۔ اسی طرح حضرت آدم کا قصہ۔ ان دونوں کو جنت میں رہائش دیا جانا بھی اس بات کی صریح دلیل ہے کہ جنت پیدا کی جا چکی ہے۔ ارشادِ باری ہے۔ وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكَلَامُنَا رَعْدٌ أَحْيَتْ شَيْئًا۔ الْآيَةُ

اگر معتزلہ کی طرف سے کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد "تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِّلَّذِينَ لَا يَرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فُسَادًا" ان آیات کے معارض ہے جن میں بصیغہ ماضی جنت کے تیار ہونے کی خبر دی گئی ہے۔ کیونکہ اس آیت میں "نَجْعَلُهَا" استقبال کا صیغہ ہے۔ اور آیت کا معنی ہے کہ یہ دارِ آخرت ہے۔ جس کو ہم ان لوگوں کے لئے بنائیں گے جو زمین میں نہ سرکشی کا ارادہ رکھتے ہیں اور نہ فساد کا۔ ہم جواب دینگے کہ مضارع کا استقبال کے لئے ہونا متعین نہیں۔ بلکہ جس طرح استقبال کا احتمال ہے اسی طرح حال اور استمرار کا بھی احتمال ہے۔ لہذا آیت مذکورہ ان آیات کا معارض نہیں بنے گی جن میں بصیغہ ماضی جنت کے تیار ہونے کی خبر دی گئی ہے اور اگر مان بھی لیا جائے کہ آیت مذکورہ میں مضارع برائے استقبال ہے تو ہم کہیں گے کہ جعل یہاں تملیک اور تخصیص کے لئے ہے۔ آیت کے معنی ہیں کہ ہم اس کا مالک بنائیں گے۔ اور اگر مان لیا جائے کہ جعل بمعنی خلق ہی ہے۔ اور اس بناء پر ان آیات کے معارض ہے جن میں بصیغہ ماضی جنت کی تیاری کی خبر دی گئی ہے تو ہم کہیں گے کہ آدم کا قصہ تو معارضہ محفوظ ہے۔ لہذا ہم اسی کو دلیل بنا کر کہتے ہیں کہ جنت پہلے سے موجود ہے۔ پیدا کی جا چکی ہے قولہ: اِذَا ضَرُورَةٌ الْغُجْبُ جنت اور دوزخ کے پہلے سے موجود ہونے پر شارح نے صیغہ ماضی کے ساتھ وارد ہونے والی آیات سے استدلال کیا تو اس پر کوئی کہہ سکتا تھا کہ ماضی کا صیغہ یہاں استقبال کے معنی میں ہے اور مستقبل میں جنت اور دوزخ کا تیار کیا جانا چونکہ یقینی ہے۔ لہذا اس کے یقینی ہونے کو ظاہر کرنے کے لئے ماضی کے لفظ سے تعبیر کر دیا۔ جس طرح نفی صور کا مستقبل میں ہونا یقینی تھا تو اس کے یقینی ہونے کو ظاہر کرنے کے لئے ماضی سے تعبیر کیا اور نفی في الصور فرمایا۔ شارح نے فرمایا کہ یہ لفظ کے ظاہری معنی سے انحراف ہے۔ جس کی کوئی ضرورت نہیں اور بلا ضرورت لفظ کے ظاہری معنی سے انحراف جائز نہیں۔

قَالُوا لَوْ كُنَّا مُوْجِدِينَ الْآنَ لَمَّا جَازَ هَلَاكُ أَكُلِ الْجَنَّةِ لَقَوْلُهُ تَعَالَى أَكُلْهَا دَائِمًا لَكِنَّ الْإِزْمَ بَاطِلٌ لَقَوْلُهُ تَعَالَى كُلْ شَيْءٌ هَآلِكَ الْوَجْهَ، فَكَذَآلِمْ لَزُومٌ، قُلْنَا

لاخفاء فی انہ لا یمکن دوام اکل الجنۃ بعینہ، والہما المراد بالدوام انہ اذا خفی
منہ شیء حی تبدل، وهذا الاینافی المہلک لحظۃ، فان المہلک لا یتلزم الفناء
بل یمکن الخروج عن الانتفاع بہ، ولو سلم، فیجوز ان یکون المراد ان کل ممکن
فہو ہالک فی حد ذاته بمعنی ان الوجود لا مکانی بالنظر الی الوجود الواجب بمنزلۃ
العدم۔

ترجمہ

۵۷

معتزلہ نے کہا کہ اگر جنت اور جہنم اس وقت موجود ہوتیں تو جنت کے بچاؤں کا ہلاک ہونا ممکن نہ ہوتا
اللہ تعالیٰ کے ارشاد فرمانے کی وجہ سے کہ جنت کے پھل دائمی ہیں لیکن لازم اور تالی باطل ہے
اللہ تعالیٰ کے ارشاد فرمانے کی وجہ سے کہ سوائے پروردگار کی ذات کے ہر شیء ہلاک ہو جائے گی۔ تو اسی
طرح ملزوم اور مقدم بھی باطل ہے۔ ہم جواب دیں گے کہ اس بات میں کوئی خفاء نہیں کہ جنت کے پھلوں
کا دوام شخصی ممکن نہیں ہے۔ اور دوام سے صرف یہ مراد ہے کہ جب ایک پھل فنا ہو جائے گا تو فوراً اس
کا بدل پیدا کر دیا جائے گا۔ اور یہ دوام (بالمعنی المذكور) ایک لحظہ بھر کے لئے ہلاک ہونے کے معنی نہیں
ہے۔ اس لئے کہ ہلاک ہونا فنا کو مستلزم نہیں ہے۔ بلکہ قابل انتفاع ہونے سے خارج ہو جانا کافی ہے
اور اگر مان لیا جائے کہ ہلاک فنا کو مستلزم ہے، تو ہو سکتا ہے (کل شیء ہالک الا وجہہ ص)۔
مراد یہ ہو کہ ہر ممکن اپنی ذات کے اعتبار سے ہلاک ہونے والی ہے۔ بایں معنی کہ وجود امکانی (باری تعالیٰ
کے) وجود واجب کے مقابلہ میں عدم کے درجہ میں ہے۔

تشریح

معتزلہ کہتے ہیں کہ اگر جنت اس وقت موجود ہوتی تو نار جنت کا ہلاک ہونا ممکن نہ ہوتا۔ کیونکہ
نار جنت کا ہلاک ہونا ارشاد قرآنی اکلہا دائم کے معنی ہے۔ لیکن لازم اور تالی یعنی
نار جنت کی ہلاکت کا ممکن نہ ہونا باطل ہے۔ ارشاد خداوندی کل شیء ہالک کی وجہ سے۔ تو اسی
طرح مقدم اور ملزوم یعنی جنت اور دوزخ کا اس وقت موجود ہونا بھی باطل ہے۔ اس دلیل کو یوں بھی
بیان کیا جاسکتا ہے کہ اگر جنت کو جس میں ساری نعمتیں ہوں گی اس وقت موجود مانا جائے۔ تو سوال یہ ہے کہ
نار جنت قیامت آنے پر ہلاک ہوں گے یا ہلاک نہیں ہوں گے۔ پہلی شق اللہ تعالیٰ کے ارشاد
اکلہا دائم کی وجہ سے باطل ہے۔ جس میں نار جنت کو دائمی کہا گیا ہے اور دوسری شق اللہ تعالیٰ کے ارشاد
کل شیء ہالک کی وجہ سے باطل ہے۔ جس میں قیامت آنے پر ہر شیء کے ہلاک ہونے کی خبر دی
گئی ہے۔ اور جب دونوں شقیں باطل ہو گئیں۔ تو جنت کا اس وقت موجود ہونا بھی باطل ہو گیا۔ اور یہ ثابت
ثابت ہو گئی کہ جنت اور دوزخ جزاء کے روز پھیر کی جائیں گی اس صورت میں دونوں آیتیں اپنے ظاہر

معنی کے ساتھ صحیح رہیں گی بایں طور کہ جس وقت کے اندر ارشاد الہی کل شی ہالک کا ظہور ہوگا اس وقت کے گزر جانے کے بعد جنت پیدا کی جائے گی اور اس کے بعد اکلہا دائم کے مطابق ہمیشہ رہے گی۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ لازم اور تالی یعنی ثمار جنت کی ہلاکت کا ممکن نہ ہونا بلکہ اکلہا دائم کے مطابق ان کا دائمی ہونا۔ ارشاد الہی کل شی ہالک کے منافی ہونے کی وجہ سے باطل ہے۔ کیونکہ دوام کی دو قسمیں ہیں۔ اول یہ کہ شی بعینہ باقی رہے۔ یہ دوام شخصی ہے اور ثانی یہ کہ افراد فناء ہوتے رہیں۔ اور ہر فرد کی جگہ اسی نوع کا دوسرا فرد موجود ہو جائے۔ مثلاً جنتی جب درخت سے ایک سیب توڑے گا تو فوراً اس کی جگہ اللہ تعالیٰ دوسرا سیب موجود کر دیں گے۔ یہ دوام نوعی ہے تو اکلہا دائم میں دوام سے دوام شخصی مراد نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ جنتی شخص پھل کے جس فرد کو بھی کھالے گا وہ تو نشینی طور پر ہلاک ہو گیا بلکہ دوام نوعی مراد ہے۔ بایں معنی کہ جس پھل کو جنتی کھالے گا فوراً اس کی جگہ اسی نوع کا دوسرا فرد موجود کر دیا جائے گا اور کل شی ہالک میں ہلاکت سے دائمی ہلاکت مراد نہیں بلکہ ہلاک لفظی یعنی لحظہ بھر کے لئے ہلاک ہونا مراد ہے۔ اور دوام نوعی ہلاک دائمی کے منافی ہے۔ ہلاک لفظی کے منافی نہیں ہے۔

علاوہ ازیں ایک جواب یہ ہے کہ اگر اکلہا دائم میں دوام سے دوام شخصی ہی مراد ہو تو ہم کہیں گے کہ کل شی ہالک میں ہلاک بمعنی فناء اور معدوم ہونا نہیں ہے۔ بلکہ ہلاک ہونے سے مراد قابل انتفاع نہ رہنا ہے۔ بایں طور کہ مادہ باقی رہے اور صورت یا ذائقہ بگڑ جائے۔ چنانچہ ہلاک الطعام اس وقت بولتے ہیں جب کھانا خراب ہو جانے کی وجہ سے قابل انتفاع نہ رہے۔ تو اب اکلہا دائم کا مطلب یہ ہوگا کہ جنت کا ہر پھل مادہ کے اعتبار سے دائمی ہوگا۔ اور کل شی ہالک کے تحت اس کے ہلاک ہونے کا مطلب لحظہ بھر کے لئے اس کا ناقابل انتفاع ہو جانا ہے۔ لہذا اب دونوں آیتوں میں کوئی تضاد نہ رہا۔ اور اگر یہ بھی مان لیا جائے کہ کل شی ہالک میں ہلاک بمعنی فناء اور معدوم ہونا ہے تو ہم کہیں گے کہ چونکہ اللہ تعالیٰ واجب الوجود ہیں اس کے وجود واجب کے مقابلے میں ممکنات کے وجود کی کوئی حیثیت ہی نہیں۔ اس بناء پر کل شی ہالک کا معنی ہوگا کہ ہر ممکن باری تعالیٰ کے وجود واجب کے مقابلے میں ہلاک اور مختلہ عدم کے ہے۔

ما قیات لا تفنیان ولا یفنیٰ لہما ای دائمتان لا یطر علیہما عدم مستمر بقول، تعالیٰ فی حق الفرقین خالدین فیہا ابداً، واما ما قیل من انہما تہلکان ولو لحظۃ تحقیقاً لقولہ تعالیٰ کل شی ہالک الا وجہہ، فلا ینافی البقاء بہذا المعنی، لانک قد غتر اندال دلالة فی الآیۃ علی الفناء وذهبت الجہمیۃ الی انہما تفنیان ویفنی

ترجمہ اہلہما وهو قول مخالف للكتاب والسنة، والاجماع وليس عليه شبهة فضلا عن حجة جنت اور جہنم دونوں باقی رہیں گی نہ وہ فنا ہوں گی اور نہ ان میں رہنے والے فنا ہوں گے یعنی دونوں ہمیشہ رہیں گی۔ ان پر استمراری عدم طاری نہ ہوگا۔ دونوں گروہوں کے حق میں اللہ تعالیٰ کے ارشاد فرمانے کی وجہ سے کہ جنتی جنت میں اور کفار جہنم میں ہمیشہ رہیں گے۔ اور بہر حال جو یہ کہا جاتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد کل شیء ہالک الا وجہہ کو ثابت کرنے کے لئے دونوں ہلاک کئے جائیں گے اگرچہ ایک لمحہ بھر کے لئے، تو یہ اس معنی میں بقاء کے منافی نہیں ہے۔ اس لئے کہ آپ جان چکے ہیں کہ آیت میں فنا پر کوئی دلیل نہیں ہے۔ اور جہم کا مذہب یہ ہے کہ جنت اور دوزخ اور اہل جنت اور اہل دوزخ سب فنا ہو جائیں گے۔ اور یہ کتاب و سنت اور اجماع کے مخالف قول ہے۔ جس پر کوئی کمزور دلیل بھی نہیں ہے مضبوط دلیل تو درکنار۔

تشریح

۵۸

کتاب و سنت اور اجماع امت سے یہ بات ثابت ہے کہ جنت اور جہنم ہمیشہ باقی رہیں گی کبھی فنا نہ ہوں گی اور وہاں کا ثواب و عذاب ابدی ہوگا کبھی ختم نہ ہوگا۔ اہل ایمان جنت میں اور کفار جہنم میں ابد تک رہیں گے کسی کو موت نہ آئے گی۔ روایات حدیث کے مطابق موت کو منیڈھے کی شکل میں لا کر ذبح کر دیا جائے گا۔ اور ایک منادی آواز دے گا کہ اے اہل جنت ہمیشہ کے لئے خوش رہو کہ آپ تم کو موت نہیں۔ اور اے اہل دوزخ ہمیشہ کے لئے عذاب میں رہو کہ اب تم کو موت نہیں۔ اس اعلان کو سن کر اہل جنت کی خوشی کی کوئی حد نہ ہوگی اور اہل جہنم کے رنج و غم کی کوئی حد نہ ہوگی۔ قرآن کریم کی بہت سی آیات میں خلدین فیہا کے الفاظ کے ساتھ اہل ایمان کے جنت اور کفار کے جہنم میں خلود و بقاء دائمی کی خبر دی گئی ہے۔

قولہ ای دائمتان الخ چونکہ کل شیء ہالک کی رو سے ایک وقت ہر چیز کو فنا اور معدوم ہونا ہے جو جنت اور جہنم کے خلود و بقاء دائمی کے منافی ہے۔ اس شبہ کے ازالہ کے لئے تشریح دینے فرمایا کہ جنت اور جہنم کے باقی رہنے اور فنا نہ ہونے سے مراد یہ ہے کہ ان پر عدم استمراری طاری نہ ہوگا بایں معنی کہ ہمیشہ کے لئے معدوم ہو جائیں۔ اگرچہ لمحہ بھر کے لئے ہلاک ہوں گے تاکہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد کل شیء ہالک کا ظہور ہو جائے۔ لہذا اب کوئی منافیات نہ رہی۔ علاوہ اس جواب کے یہ بھی ایک جواب ہے کہ آیت میں اس بات کی کوئی دلیل نہیں کہ لفظ ہلاک بمعنی فنا ہے۔ کیونکہ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ہلاک ہونے سے مراد اللہ تعالیٰ کے وجود و اجبی کے مقابلہ میں اس کے وجود امکانی کی کوئی حیثیت نہ ہونا اور اس کا بمنزلہ عدم ہونا ہو تو اس صورت میں جنت اور جہنم کا خلود اور بقاء دائمی کل شیء ہالک کے منافی

نہ ہوگا۔ کیونکہ دونوں کا وجود باوجود دائمی ہونے کے ممکن ہے اور ممکن کا وجود واجب تعالیٰ کے وجود کے مقابلہ میں ہلاک اور عدم کے درجہ میں ہے۔

والکبيرة قد اختلفت الروايات فيها، فروى ابن عمر انهما السعة الشرك بالله و قتل النفس بخير حق، وقد فاحصنة، والزنا والفراغ عن الزحف والسحر و اكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والاحاد في الحرم، وزاد ابو هريرة اكل الربو، وزاد على السرقة وشرب الخمر، وقيل كل ما كان مفسدة مثل مفسدة شيء مما ذكر او اكثر منه وقيل كل ما توعد عليه الشارع بخصوصه، وكل معصية اصر عليها العبد فهي كبيرة، وكل ما استغفر عنها فهي صغيرة، وقال صاحب الكفاية والحق انهما اسمان اضافيان لا يعرفان بذاتيهما، فكل معصية اضيفت الي ما فوقتها فهي صغيرة، وان اضيفت الي ما دونها، فهي كبيرة، والكبيرة المطلقة هي الكفر، اذ لا ذنب اكبر منه وبالجمللة المراد ههنا ان الكبيرة التي هي غير الكفر، لا تخرج العبد المومن من الايمان بقاء التصديت الذي هو حقيقة الايمان خلافا للمعتزلة حيث زعموا ان مرتكب الكبيرة ليس بمومن ولا كافر، وهذا هو المنزلة بين المنزلتين بناء على ان الاعمال عندهم جزء من حقيقة الايمان، ولا تدخل اي العبد المومن في الكفر خلافا للخوارج فانهم ذهبوا الى ان مرتكب الكبيرة بل الصغيرة ايضا كافر، وانه لا واسطة بين الايمان والكفر.

ترجمہ اور کبیرہ اس کے بارے میں روایات مختلف ہیں۔ عبد اللہ بن عمر نے روایت کیا کہ کبائر نو ہیں (۱) شرک باللہ (۲) ناحق کسی کو قتل کرنا (۳) پاکدامن عورت پر تہمت زنا لگانا (۴) زنا کرنا (۵) میدان جنگ سے بھاگنا (۶) سحر، یتیم کا مال لٹکانا (۷) مسلمان ماں باپ کی نافرمانی کرنا (۸) حرم میں گناہ کے کام کرنا اور ابو ہریرہؓ نے اکل ربو کا اضافہ کیا اور حضرت علی رضی اللہ عنہ نے چوری اور شراب نوشی کا بھی اضافہ کیا اور کہا گیا کہ جس گناہ کا فساد مذکورہ گناہوں میں سے کسی گناہ کے برابر یا اس سے زائد ہو۔ وہ کبیرہ ہے اور بعض کا کہنا ہے کہ کبیرہ ہر وہ گناہ ہے جس پر شارع نے خاص طور پر ڈرایا ہو۔ اور بعض کا کہنا ہے کہ جس معصیت پر بندہ اصرار کرے وہ کبیرہ ہے اور جس سے استغفار کر لے وہ صغیرہ ہے۔ اور صاحب کفاہ نے کہا کہ حق یہ ہے کہ صغیرہ اور کبیرہ دونوں اضافی نام ہیں۔ ان کی کوئی ذاتی تعریف نہیں کی جاسکتی۔ تو ہر گناہ جس کا اس سے بڑے گناہ سے موازنہ کیا جائے صغیرہ ہے اور اگر اس سے چھوٹے

گناہ سے موازنہ کیا جائے تو کبیرہ ہے اور کبیرہ مطلقہ کفر ہے کیونکہ اس سے بڑا کوئی گناہ نہیں اور بہر حال یہاں رستن میں کبیرہ ہے کفر کے علاوہ کبیرہ مراد ہے وہ بندہ مومن کو ایمان سے خارج نہیں کرتا اس تصدیق کے باقی رہنے کی وجہ سے جو ایمان کی حقیقت ہے۔ برخلاف معتزلہ کے کہ وہ کہتے ہیں کہ مرتکب کبیرہ نہ مومن ہے اور نہ کافر ہے۔ اور یہی منزلۃ بین المنزلتین ہے۔ اس بناء پر کہ اعمال ان کے نزدیک ایمان کی حقیقت کا جزو نہیں ہیں۔ اور کبیرہ بندہ مومن کو کفر میں داخل نہیں کرتا۔ برخلاف خوارج کے کہ ان کا مذہب یہ ہے کہ مرتکب کبیرہ بلکہ مرتکب صغیرہ بھی کافر ہے اور ایمان و کفر کے درمیان کوئی واسطہ نہیں ہے۔

تشریح

ما تَنَزَّلُ الْقُرْآنُ بِأَنَّهُ يُرَادُّ بِالْكَبِيرَةِ "مبتدا ہے اور" لَا تَخْرُجُ الْعَبْدُ الْمُؤْمِنُ مِنَ الْإِيمَانِ "خبر ہے قبل اس کے کہ مرتکب کبیرہ کے خارج عن الایمان ہونے یا نہ ہونے کے بارے میں اختلاف فرما بیان کیا جائے۔ کبیرہ کسے کہتے ہیں یہ جان لینا ضروری ہے۔ شارح تفریقات نے کہا کہ کبیرہ کی تعیین اور تعریف کے بارے میں مختلف روایات ہیں۔ عبداللہ ابن عمر کی روایت کے مطابق کبائر نو ہیں (۱) الوہیت اور استحقاق عبادت میں اللہ کے ساتھ کسی کو شریک سمجھنا (۲) مومنہ آزاد عاقلہ بالغہ پاکدامن عورت پر تہمت لگانا (۳) قتل ناحق خواہ دوسرے کا ہو یا اپنی ذات کا جس کو خود کشی کہتے ہیں (۴) زنا (۵) میدان جنگ میں کفار کے مقابلہ سے بھاگنا (۶) کسی پر سحر کرنا (۷) یتیم کا مال اڑانا یعنی ناجائز طریقہ سے استعمال میں لانا۔ (۸) جائز باتوں میں مسلمان ماں باپ کی نافرمانی کرنا۔ (۹) حدود حرم میں گناہ کے کام کرنا۔ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ نے مذکور بالا نو کبائر پر اکل ربو کا اضافہ کیا۔ اور حضرت علی رضی اللہ عنہ نے جوہری اور شراب نوشی کا بھی اضافہ کیا۔ اس طرح اب کبائر کی تعداد بارہ ہو گئی۔ اور بعض حضرات نے کہا کہ جس گناہ کی قباحت اور اس کا نقصان مذکورہ بالا گناہوں میں سے کسی گناہ کے برابر یا زائد ہو وہ بھی کبائر میں سے ہے۔ برابر کی مثال شراب کے علاوہ کسی مسکر کا استعمال کہ دونوں سکر میں برابر ہیں اور زائد کی مثال قطع طریق یعنی مال چھیننے کے ساتھ راستہ بھی روکنا کہ یہ سرقہ سے بڑھ کر ہے۔ اور بعض حضرات نے کہا ہے کہ جس گناہ پر خصوصی وعید وارد ہو وہ کبیرہ ہے، جیسے جاندار کی تصویر بنانا کیونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر خاص وعید فرمائی ہے۔ ارشاد فرمایا۔ كُلُّ مَصْوُورٍ فِي النَّارِ۔ اور بعض حضرات نے کہا کہ جس گناہ کو معمولی سمجھ کر بندہ اس پر جہار سے وہ کبیرہ ہے اگرچہ فی نفسہ وہ صغیرہ ہی ہو۔ اور جس گناہ کے کرنے کے بعد توبہ واستغفار کرنے وہ صغیرہ ہے اگرچہ فی نفسہ وہ کبیرہ ہو۔ حال اس قول کا یہ ہے کہ اصرار علی صغیرہ اس صغیرہ کو کبیرہ بنادیتا ہے اور استغفار عن الکبیرہ اس کبیرہ کو صغیرہ بنادیتا ہے اور غالباً اس قول کا ماخذ حضرت عمر رضی اللہ عنہ اور حضرت عبداللہ ابن عباس کا یہ قول ہے لَا صَغِيرَةَ مَعَ الْاَصْرَارِ وَلَا كَبِيرَةَ مَعَ

الاستغفار۔ یعنی گناہ پر جے رہنے کے ساتھ وہ گناہ صغیرہ نہیں رہ جاتا۔ اور گناہ سے توبہ اور استغفار کرنے کے بعد وہ گناہ کبیرہ نہیں رہ جاتا۔ اور صاحب کفایہ کہتے ہیں کہ صغیرہ اور کبیرہ دونوں اضافی نام ہیں ان کی کوئی حقیقی تعریف نہیں ہو سکتی، ایک ہی گناہ اپنے سے بڑے گناہ کے مقابلہ میں صغیرہ ہے اور اپنے سے چھوٹے گناہ کے مقابلہ میں کبیرہ ہے۔ مثلاً ناحق کسی کا سر پھوڑ دینا قتل ناحق کے مقابلہ میں صغیرہ ہے اور تھپڑ مار دینے کے مقابلہ میں کبیرہ ہے۔

- ۴۰ بہر حال کبیرہ کی مذکورہ بالا تعریفوں میں سے کوئی بھی تعریف اختیار کی جائے۔ یہاں متن میں کبیرہ سے مراد کبیرہ مراد ہے جو کفر کے علاوہ ہے۔ اہل حق کے نزدیک وہ نہ توبہ بندہ مومن کو ایمان سے خارج کرتا ہے اور نہ کفر میں داخل کرتا ہے۔ بلکہ ارتکاب کبیرہ کے باوجود بندہ مومن رہتا ہے۔ برخلاف معتزلہ اور خوارج کے کہ معتزلہ کے نزدیک کبیرہ بندہ کو ایمان سے خارج کر دیتا ہے مگر کفر میں داخل نہیں کرتا اور مرتکب کبیرہ نہ مومن رہتا ہے نہ کافر بلکہ ایمان و کفر کی درمیانی منزل میں ہوتا ہے۔ کبیرہ کے بارے میں معتزلہ کا یہ مذہب متکلمین کے یہاں منزلۃ البین المنزلتین کے نام سے جانا جاتا ہے اور خوارج کے نزدیک کبیرہ بندہ کو ایمان سے خارج کر کے کفر میں داخل کر دیتا ہے اور مرتکب کبیرہ کافر ہے۔ اس اختلاف کی بنیاد یہ ہے کہ اہل حق کے نزدیک ایمان فقط تصدیق قلبی یعنی ما جاء به النبی علیہ السلام کو سچ جان کر دل سے سچ مان لینے کا نام ہے عمل ایمان کی حقیقت کا جزء نہیں ہے کہ اس کے فوت ہونے سے ایمان کا فوت ہونا لازم آئے۔ اور کسی کبیرہ کا ارتکاب کرنے سے تصدیق قلبی جو ایمان کی حقیقت ہے فوت نہیں ہوتی۔ مثلاً شہوت سے مغلوب ہو کر کسی کے زنا کا ارتکاب کر لینے سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس کے حرام ہونے کے سلسلہ میں وہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی تصدیق نہ کرتا ہو۔ سو جب ارتکاب کبیرہ کے باوجود تصدیق قلبی باقی رہتی ہے جو ایمان کی حقیقت ہے تو مرتکب کبیرہ مومن ہی رہے گا۔ کافر نہ ہوگا۔ اور معتزلہ و خوارج کو نزدیک عمل بھی ایمان کی حقیقت کا جزء ہے۔ سو جب کبیرہ کا ارتکاب کیا تو اس کبیرہ سے اجتناب کا عمل جس کا وہ مکلف تھا فوت ہو گیا۔ اور جزء کا فوت ہونا کل کے فوت ہونے کو مستلزم ہے۔ لہذا ایمان فوت ہو گیا۔ اور مرتکب کبیرہ معتزلہ اور خوارج دونوں کے نزدیک ایمان سے خارج ہو گیا۔ پھر چونکہ معتزلہ کے نزدیک کفر کی حقیقت جمود یعنی ان چیزوں کی بر ملا اور کھلم کھلا تکذیب کا نام ہے جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کے پاس سے لائے ہیں اور یہ ضروری نہیں کہ مرتکب کبیرہ اس کبیرہ کی حرمت کو جھٹلاتا یا اس کا انکار بھی کرتا ہو جو کہ ما جاء به النبی علیہ السلام میں سے ہے۔ سو جب جمود نہیں پایا گیا جو کفر کی حقیقت ہے تو پھر وہ کفر میں داخل نہیں ہوگا۔ اور خوارج کے نزدیک کفر کی حقیقت عدم الایمان ہے۔ اور ارتکاب کبیرہ کے

سبب ایمان سے خارج ہو جانا ہی عدم الایمان ہے۔ لہذا مرتکب کبیرہ کا ایمان سے خارج ہو کر کفر میں داخل ہونا مستحق ہو گیا۔

ولنا وجہ، الاول ما سیجی من ان حقيقة الايمان هو التصديق القلبي فلا يخرج الموت عن الاتصاف به، الا بما ينافيه، ومجرد الاقدام على المكبيرة لغلبة شهوة او حمية او اكليل خصوصاً اذا اقترنت به خوف العقاب ورجاء العفو والعزم على التوبة لا ينافيه، نعم اذا كان بطريق الاستحلال والاستخفاف كان كفراً لكونه علامة للتكذيب ولا نزاع في ان من المعاصي ما جعله الشارع امانة للتكذيب، وعلمه كونه كذا لا بالدلالة الشرعية كسجود الصنم والقاء المصحف في القاذورات والتلفظ بكلمات الكفر ونحو ذلك مما ثبت بالدلالة انه كفر، وبهذا ينحل ما يقال ان الايمان اذا كان عبثاً عن التصديق والاقرار ينبغي ان لا يصير المؤمن المقر المصدق كاترا بشئ من افعال الكفر والفاظه ما لم يتحقق منه التكذيب والشك۔

ترجمہ اور ہمارے لئے چند دلیلیں ہیں۔ پہلی دلیل وہ ہے جو عنقریب (ایمان کی بحث میں) آئے گی کہ ایمان کی حقیقت صرف تصدیق قلبی ہے۔ لہذا بندہ تصدیق قلبی کے ساتھ متصف رہنے نہیں خارج ہوگا مگر ایسی چیز سے جو تصدیق قلبی کے منافی ہو۔ اور محض غلبہ شہوت یا حمت یعنی تنگ و عا کی وجہ سے یا سستی کی وجہ سے کبیرہ کا ارتکاب کرنا بالخصوص اس وقت جبکہ اس ارتکاب کے ساتھ عقاب کا خوف اور معافی کی امید اور توبہ کا عزم بھی ہو تصدیق قلبی کے منافی نہیں ہے، ہاں جب یہ ارتکاب اس کبیرہ کو حلال سمجھنے یا اس کو معمولی سمجھنے کے طور پر ہو۔ تو یہ تکذیب کی علامت ہونے کی وجہ سے اس کبیرہ کا ارتکاب کفر ہوگا اور اس بات میں کوئی نزاع نہیں کہ بعض گناہ ایسے ہیں جنکو شریعت نے تکذیب کی علامت قرار دیا ہے اور یہ (ان گناہوں کا تکذیب کی علامت ہونا) دلائل شرعیہ سے معلوم ہوا۔ جیسے صنم کو سجدہ کرنا اور مصحف کو گندگی میں ڈالنا اور کلمات کفر کا تلفظ کرنا اور اس جیسی ایسی باتیں جن کا کفر ہونا دلائل سے ثابت ہے اور اس سے وہ اشکال حل ہو جاتے ہیں جو یوں بیان کیا جاتا ہے کہ جب ایمان کے تصدیق اور اقرار مراد ہے۔ تو تصدیق اور اقرار کرنے والے مومن کو افعال کفر اور افاظ کفر میں سے کسی چیز کے سبب کافر نہ ہونا چاہیے۔ جب تک اس کی طرف سے تکذیب اور شک محقق نہ ہو۔

تشریح مرتکب کبیرہ کے مومن ہونے پر اہل حق کی طرف سے شارح و چند دلائل ذکر فرما رہے ہیں۔ پہلی دلیل کا حاصل یہ ہے کہ ایمان درحقیقت تصدیق قلبی یعنی ما جاء به النبى عليه السلام

کی تصدیق کرنے کا نام ہے تو جب تک اس تصدیق قلبی کے منافی چیز یعنی تکذیب محقق نہ ہو بندہ تصدیق قلبی کے ساتھ متصف رہے گا اور مومن ہوگا اور محض کبیرہ کا ارتکاب کر لینا اس کبیرہ کے سلسلہ میں وارد وعید کی تصدیق کے منافی نہیں، خواہ کبیرہ کا ارتکاب غلبہ شہوت کے سبب ہو جیسے زنا کر لینا۔ یا حیثیت یعنی ایسا عار لاحق ہونے کی وجہ سے جس کے ساتھ غصہ بھی ہو جیسے کالی دینے والے کو قتل کر دینا۔ یا آفت یعنی ایسا عار لاحق ہونے کی وجہ سے جس کے ساتھ غصہ نہ ہو جیسے لڑکی کو زورہ درگور کرنا۔ یا سستی کی وجہ سے ہو کہ جیسے نماز کا ترک کرنا بالخصوص اس وقت جب کہ کبیرہ کا ارتکاب کرتے وقت آخرت کی سزا کا خوف، پھر اللہ تعالیٰ سے معافی کی امید اور توبہ کا عزم بھی ہو۔ اس لئے کہ کبیرہ کا ارتکاب اسباب مذکورہ یعنی غلبہ شہوت، اور تنگ و عار کے لاحق ہونے یا سستی کی وجہ سے ہے۔ اس کبیرہ پر شرع میں جو وعید آئی ہے اس وعید کا انکار اور اس کی تکذیب کی وجہ سے نہیں۔ کیونکہ ارتکاب کے وقت سزائے آخرت کا خوف ہونا اور آئندہ کے لئے توبہ کا عزم ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ اس کبیرہ پر وارد وعید کی تصدیق اس کے دل میں موجود ہے قولہ: نعم الخیر ایک سوال مقدر کا جواب ہے سوال مقدر یہ ہے کہ بعض کبار کے ارتکاب کو اہل شرع کفر قرار دیتے ہیں۔ پھر آپ نے کیسے کہا کہ کبیرہ کا ارتکاب تصدیق قلبی کے منافی نہیں ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ شارع نے بعض گناہوں کو اس تکذیب کی علامت قرار دیا ہے جو تصدیق کے منافی ہے اور ان کا علت تکذیب ہونا دلیل شرعی سے معلوم ہوا ہے۔ جیسے بت کو سجدہ کرنا۔ قرآن کریم کو معاذ اللہ نجاست میں ڈالنا۔ کلمات کفر بکنا، یا کوئی ایسا کام کرنا جن کا کفر ہونا دلائل سے ثابت ہے۔ اس لئے کہ افعال مذکورہ کافر ہونا اجماع امت سے ثابت ہے اور جو حکم اجماع سے ثابت ہو وہ کلام شارع سے ثابت ہے۔ کیونکہ اجماع کا حجت ہونا شارع علیہ السلام کے کلام لا تجتمع امتی علی الضلالۃ سے ثابت ہوا ہے۔ اس بناء پر ہم کہتے ہیں کہ اگر کبیرہ کا ارتکاب ایسے انداز میں ہو جس کے اس کبیرہ کے حلال ہونے کا اعتقاد رکھنے پر دلائل کرتا ہے یا اس کبیرہ کو معمولی سمجھنے پر دلالت کرتا ہے تو یہ کفر ہوگا اس وجہ سے نہیں کہ ارتکاب کبیرہ اس تصدیق کے منافی ہے جو ایمان کی حقیقت ہے۔ بلکہ اس وجہ سے کہ مذکورہ انداز پر ارتکاب کرتا تکذیب کی علامت ہے۔ تقریر مذکورہ سے وہ شبہ بھی دور ہو جاتا ہے جو یوں بیان کیا جاتا ہے کہ جب ایمان کے مراد تصدیق اور اقرار ہے تو اقرار اور تصدیق کرنے والے مومن کو کسی بھی کفریہ کام کے کرنے یا کفریہ کلمہ کا تلفظ کرنے سے کافر نہ ہونا چاہیے جب تک اس کی طرف سے تکذیب یا شک محقق نہ ہو جو تصدیق قلبی کے منافی ہے تقریر مذکورہ سے یہ شبہ اس لئے دور ہو جاتا ہے کہ کفریہ کام کرنے یا کلمات کفر کا تلفظ کرنے کو شارع نے تکذیب کی علامت قرار دیا ہے جو تصدیق کے منافی ہے اس علامت کی بناء پر ہم اس کو

کافر کہیں گے۔

الثانی الآیات والاحادیث الناطقة باطلاق المومن علی المعاصی کقولہ تعالیٰ یا ایہا الذین آمنوا اکتب علیکم القصاص فی القتل وقولہ تعالیٰ یا ایہا الذین آمنوا اتوبوا الی اللہ توبۃ نصوحا، وقولہ تعالیٰ وان طائفتان من المومنین اقتتلوا الآیۃ وہی کثیرۃ۔ والثالث اجماع الامۃ من عصر النبی علیہ السلام الی یومنا ہذا بالصلوۃ علی من مات من اهل القبلة من غیر توبۃ، والدعاء والاستغفار لہم مع العلم بارتکابہم الکبائر بعد الاتفات علی ان ذاک لا یجوز لغير المومن۔

ترجمہ دوسری دلیل وہ آیات واحادیث ہیں جو گناہ گار پر لفظ مومن کا اطلاق کر رہی ہیں جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان اے ایمان والو! اللہ تعالیٰ کے سامنے سچی توبہ کرو۔ اور اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان کہ اگر دو مومن لڑیں اور اس طرح کی آیات بہت ہیں۔ اور تیسری دلیل نبی علیہ السلام کے عہد کے لے کر اب تک امت کا اہل قبلہ میں سے ہر اس شخص کی نماز جنازہ پڑھنے پر اجماع ہے جو بغیر توبہ کے مر گیا ہو اور ان کے مرتکب کبائر ہونے کو جاننے کے باوجود ان کے لئے دعا اور استغفار کرنا ہے۔ اس پر متفق ہونے کے بعد کہ غیر مومن کے واسطے یہ سب جائز نہیں ہے۔

تشریح مرتکب کبیرہ کے مومن ہونے پر دوسری دلیل وہ آیات واحادیث ہیں جن میں اس پر مومن کا اطلاق کیا گیا ہے۔ مثلاً ارشاد یاری تعالیٰ "یا ایہا الذین آمنوا اکتب علیکم القصاص فی القتل" وجہ استدلال یہ ہے کہ قصاص قتل ناحق کا ارتکاب کرنے والے پر واجب ہے اور قتل ناحق کا ارتکاب کرنے والا مرتکب کبیرہ ہے۔ اس کے باوجود اللہ تعالیٰ نے انہیں یا ایہا الذین آمنوا کے لفظ سے خطاب فرمایا جو اس بات کی دلیل ہے کہ کبیرہ بندہ مومن کو ایمان سے خارج نہیں کرتا۔ اسی طرح اللہ کا ارشاد ہے "یا ایہا الذین آمنوا اتوبوا الی اللہ توبۃ نصوحا" وجہ استدلال یہ ہے کہ صغائر تو بغیر توبہ کے ان الحسنات یذہبن السيئات (ترجمہ) نیکیاں چھوٹے چھوٹے گناہوں کا خاتمہ کر دیتی ہیں۔ کے تحت معاف ہو جاتے ہیں۔ معلوم ہوا آیت میں توبہ کا حکم مرتکبین کبائر کو ہے اس کے باوجود انہیں یا ایہا الذین آمنوا کہہ کر خطاب فرمایا جو اس بات کی دلیل ہے کہ کبیرہ بندہ مومن کو ایمان سے خارج نہیں کرتا۔ اسی طرح اہل ایمان کا قال یا ہی گناہ کبیرہ ہے۔ اور باہم لڑنے والے دونوں مومن گروہ مرتکب کبیرہ ہیں پھر بھی اللہ تعالیٰ نے اپنے ارشاد "وان طائفتان من المومنین اقتتلوا" میں دونوں

کو مومن گروہ کہا جس سے معلوم ہوا کہ ارتکاب کبیرہ کے سبب بندہ ایمان سے خارج نہیں ہوتا۔ اہل حق کی تیسری دلیل یہ ہے کہ اگر مرتکب کبیرہ مومن نہ ہوتا تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد سے لیکر اس وقت تک امت کا بلا توبہ مرجانے والے مرتکب کبیرہ کی نماز جنازہ پڑھنے اس کے لئے دعاء واستغفار کرنے پر اجماع نہ ہوتا جبکہ اس بات پر امت کا اتفاق ہے کہ غیر مومن کی نماز جنازہ پڑھنا یا اس کے لئے دعاء واستغفار کرنا جائز نہیں۔ لیکن امت کا اہل قبلہ میں سے بلا توبہ مرجانے والے شخص کی نماز جنازہ پڑھنے اس کے لئے دعاء واستغفار کرنے پر امت کا اجماع ہے۔ معلوم ہوا کہ ارتکاب کبیرہ کی وجہ سے بندہ ایمان سے خارج نہیں ہوتا اور یہ کہ وہ ہماری دعاء واستغفار کا مستحق ہے۔

واحتجت المعتزلة بوجهين، الاول ان الامة بعد اتفاقهم على ان مرتكب الكبيرة فاسق اختلفوا في انه مومن وهو مذهب اهل السنة والجماعة او كافر وهو قول الخوارج او منافق وهو قول الحسن البصري، فلخذنا بالمتفق عليه، وتركنا المختلف فيه، قلنا هو فاسق ليس بمومن ولا كافر ولا منافق. والجواب ان هذا الحدا للقول المخالف لما اجمع عليه السلف من عدم المنزلة بين المنزلتين. فيكون باطلاً.

ترجمہ اور معتزلہ نے دو دلیلیں پیش کیں۔ پہلی دلیل یہ کہ امت نے اس بات پر متفق ہونے کے بعد کہ مرتکب کبیرہ فاسق ہے اس بارے میں باہم اختلاف کیا کہ کیا وہ مومن ہے؟ اور یہ اہل سنت والجماعت کا مذہب ہے یا کافر ہے۔ اور یہ خوارج کا قول ہے۔ یا منافق ہے اور یہ حسن بصری کا قول ہے۔ تو ہم نے متفق علیہ کو لے لیا اور مختلف فیہ کو چھوڑ دیا۔ اور کہا کہ وہ فاسق ہے نہ مومن ہے نہ کافر ہے۔ اور نہ منافق ہے اور جواب یہ ہے کہ یہ ایسے قول کی ایجاد ہے جو سلف کی متفق علیہ بات یعنی ایمان و کفر کے درمیان واسطہ نہ ہونے کے مخالف ہے۔ اس بناء پر یہ قول باطل ہوگا۔

تشریح معتزلہ اپنے اس دعویٰ پر کہ مرتکب کبیرہ نہ مومن ہے اور نہ کافر دو دلیلیں پیش کرتے ہیں پہلی دلیل یہ کہ مرتکب کبیرہ کے بارے میں چار اقوال ہیں (۱) فاسق ہے (۲) مومن ہے (۳) کافر ہے (۴) منافق ہے۔ ان چار اقوال میں سے پہلا قول یعنی مرتکب کبیرہ کافر ہے فاسق ہونا متفق علیہ ہے اور باقی اقوال مختلف فیہ ہیں۔ مثلاً مومن ہونے کے قائل اہل سنت والجماعت ہیں باقی لوگ اس کی مخالفت کرتے ہیں۔ اور کافر ہونے کے قائل خوارج ہیں۔ باقی لوگ اس سے اختلاف کرتے ہیں۔ اور منافق ہونے کے قائل حسن بصری ہیں، باقی لوگ اس اختلاف کرتے ہیں اس بناء پر ہم نے متفق علیہ قول کو اختیار کیا۔

کیا اور مختلف فیہ تینوں اقوال کو ترک کیا اور کہا کہ مرتکب کبیرہ فاسق ہے نہ مومن ہے نہ کافر ہے اور نہ منافق ہے شارح رحمۃ اللہ علیہ نے معتزلہ کی اس دلیل کا یہ جواب دیا کہ مرتکب کبیرہ کے نہ مومن اور نہ کافر ہونے اور اس طرح ایمان اور کفر کے درمیان واسطہ ہونے کا قول اجماع سلف کے مخالف ہے اور ہر وہ قول جو کہ اجماع سلف کے مخالف ہو وہ باطل ہے۔ لہذا مرتکب کبیرہ کے نہ مومن اور نہ کافر ہونے اور اس طرح ایمان و کفر کے درمیان واسطہ ہونے کا قول باطل ہوگا۔

قوله ان شذوذ الحداث للقول المخالف لما اجمع عليه السلف۔ الخ ہذا کا مشار الیہ مرتکب کبیرہ کا نہ مومن ہونا اور نہ کافر ہونا ہے۔ سوال یہ ہے کہ حسن بصری بھی سلف میں داخل ہیں حالانکہ وہ ایمان و کفر کے درمیان واسطہ کے قائل ہیں کیونکہ انھوں نے مرتکب کبیرہ کو نہ مومن کہا نہ کافر بلکہ منافق کہا جس سے معلوم ہوا کہ نفاق ایمان اور کفر کے درمیان کی چیز ہے۔ جواب اس کا یہ ہے کہ مرتکب کبیرہ منافق ہونے کے باوجود ان کے نزدیک مومن ہے گویا نفاق سے ان کی مراد نفاق عملی ہے نہ کہ نفاق اعتقادی اور بعض لوگوں نے یہ بھی جواب دیا کہ اجماع ایمان اور کفر مطلق کے درمیان واسطہ نہ ہونے پر ہے۔ اور حسن بصری نفاق کو ایمان اور کفر مطلق کے درمیان واسطہ قرار نہیں دیتے۔ بلکہ ایمان و کفر مجاہد یعنی علانیہ کفر کے درمیان واسطہ قرار دیتے ہیں بایں معنی کہ یہ شخص نہ تو علانیہ کفر کرتا ہے کہ اس کا مومن نہ ہونا معلوم ہوا اور نہ ہی ایمان کے تمام تقاضوں کو پورا کرتا ہے کہ اس کا مومن ہونا معلوم ہو۔

الثانی انہ لیس بمومن لقولہ تعالیٰ افمن کان مومنا کمین کان فاسقا، جعل المومن مقابلاً للفاسق، وقولہ علیہ السلام لا یزنی الزانی وهو مومن وقولہ علیہ السلام لا ایمان لمن لا امانۃ لہ۔ ولا کافر لما تواترت من ان الامۃ کاذبا لا یقتلونہ، ولا یجرون علیہ احکام المرتدین ویدفنونہ فی مقابر المسلمین، والجواب ان المراد بالفاسق فی الآیۃ ہوا الکافر فان الکفر من اعظم الفسوق والحديث وارد علی سبیل التعلیل والی فی الزجر عن المعاصی بدلیل الآیات والاحادیث الدالۃ علی ان الفاسق مومن حتی قال علیہ السلام لا بی ذریعۃ بالغری السؤال وان زنی وان سرقت علی رغمہ انفابی ذر۔

ترجمہ دوسری دلیل یہ ہے کہ وہ مومن نہیں ہے اللہ تعالیٰ کے ارشاد "افمن کان مومنا کمین کان فاسقا" کی وجہ سے (جس میں) اللہ تعالیٰ نے مومن کو فاسق کا مقابل قرار دیا ہے۔ اور نبی علیہ السلام کے ارشاد "لا یزنی الزانی وهو مومن" کی وجہ سے اور آپ کے ارشاد

لا ایمان لمن لا امانت له کی وجہ سے اور کافر بھی نہیں ہے تو اتر سے یہ بات ثابت ہونے کی وجہ سے کہ امت کے لوگ نہ تو اس کو قتل کرتے تھے اور نہ اس پر مرتد ہونے کا حکم لگاتے تھے اور اس کو مسلمانوں کے قبرستان میں دفن کرتے تھے۔ اور جواب یہ ہے کہ آیت میں فاسق سے مراد کافر ہے۔ اور حدیث تغلیظ یعنی حکم میں سختی پیدا کرنے اور معاصی سے روکنے میں زور پیدا کرنے کے طور پر وارد ہے۔ ان آیات و احادیث کے دلیل ہونے کی وجہ سے جو اس بات پر دلالت کرنے والی ہیں کہ فاسق مومن ہے۔ یہاں تک کہ آپ نے حضرت ابوذرؓ سے جبکہ انھوں نے سوال میں زیادتی کی فرمایا کہ اگرچہ زنا کرے اگرچہ چوری کرے ابوذر کی ناگواری کے باوجود۔ (لا الا الا للہ کہنے والا جنت میں داخل ہوگا)

تشریح

اس بات پر کہ مرتکب کبیرہ نہ مومن ہے نہ کافر، معتزلہ کی دوسری دلیل یہ ہے کہ مرتکب کبیرہ مومن تو اس لئے نہیں کہ مرتکب کبیرہ بالاتفاق فاسق ہے۔ اور اللہ تعالیٰ نے اپنے ارشاد امنت کان مونا کمن کان فاسقا میں مومن کو فاسق کا مقابل قرار دیا ہے اور تقابل معایر کا مقتضی ہے۔ لہذا فاسق جو کہ مرتکب کبیرہ ہے مومن کا معایر ہوا تو پھر مرتکب کبیرہ مومن نہیں ہو سکتا۔ نیز بنی علیہ السلام نے اپنے ارشاد لا یزنی الزانی حین یزنی وهو مومن میں زانی سے جو کہ مرتکب کبیرہ ہے ایمان کی نفی فرمائی۔ اسی طرح آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے ارشاد لا ایمان لمن لا امانت له میں امانت میں خیانت کرنے والے سے جو کہ مرتکب کبیرہ ہے ایمان کی نفی فرمائی۔ اس سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے کہ مرتکب کبیرہ مومن نہیں ہے اور کافر بھی نہیں ہے اس لئے کہ اگر وہ تکب کبیرہ کافر ہوتا تو اس کے مرتد ہونے کی وجہ سے اس کو قتل کیا جاتا اور مسلمانوں کے قبرستان میں اس کو دفن نہ کیا جاتا۔ لیکن ایسا نہیں ہوا نہ تو امت نے مرتکب کبیرہ کو قتل کیا نہ اس پر اور کوئی مرتد ہونے کا حکم لاگو کیا۔ اس سے معلوم ہوا کہ مرتکب کبیرہ کے کافر نہ ہونے پر امت کا عملی اجماع ہے۔ لہذا ثابت ہو گیا کہ مرتکب کبیرہ نہ مومن ہے اور نہ کافر ہے۔ شارح رحمۃ اللہ علیہ نے آیت سے استدلال کا یہ جواب دیا کہ آیت میں جس فاسق کو مومن کا مقابل قرار دیا ہے اس سے کافر مراد ہے۔ نہ کہ مرتکب کبیرہ۔ کیونکہ لفظ جب مطلق بولا جائے تو اس کا فرد کامل مراد ہوتا ہے۔ لہذا فاسق سے فاسق کامل مراد ہے اور فاسق کامل کافر ہے۔ کیوں کہ سب سے بڑا فسق کفر ہی ہے۔ یہی حدیث تو وہ تغلیظ اور تہدید پر محمول ہے۔ یا مقصود ایمان کامل کی نفی ہے یا نور ایمان کا سلب ہو جانا مراد ہے یا حدیث میں حین یزنی سے زنا بطریق الاستحلال والاستحکاف مراد ہے جو یقیناً کفر ہے اور مذکورہ جواب پر شبہ نہ کیا جائے کہ یہ نصوص کو ان کے ظاہری معنی سے بغیر دلیل کے پھیرنا ہے جو کہ جائز نہیں کیونکہ ان نصوص کا ظاہری معنی مراد نہ ہونے پر وہ آیات و احادیث

زیادہ ہیں جو فاسق اور مرتکب کبیرہ کے مومن ہونے پر دلالت کرتی ہیں۔ حتیٰ کہ جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ لا الہ الا اللہ پڑھنے والا ضرور جنت میں داخل ہوگا اس پر حضرت ابو ذر رضی اللہ عنہ نے بار بار سوال کیا کہ اگرچہ وہ زنا اور چوری کرے یا تو چوتھی مرتبہ میں آپ نے فرمایا کہ ہاں اگرچہ وہ زنا اور چوری کرے تب بھی جنت میں داخل ہوگا ابو ذر کی ناگوارگی کے باوجود۔ یہ حدیث واضح دلیل ہے اس بات کی کہ زنا جیسے کبیرہ کا مرتکب بھی مومن ہے۔

واحتجت الخوارج بالنصوص الظاهرة في ان الفاسق كافر لقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون وقوله تعالى ومن كفر بعد ذالك فاولئك هم الفاسقون۔ وكقوله عليه السلام من ترك الصلوة متعمداً فقد كفر، وفي ان العذاب مختص بالكا فركقوله تعالى ان العذاب على من كذب وتولى لا يصلها الا الا شقى الذي كذب وتولى۔ وقوله تعالى ان المخزي اليوم والسوء على الكافرين الى غير ذالك والجواب انها متروكة الظاهر للنصوص القطعية على ان مرتكب الكبيرة ليس بكافر ولا جماع المتقصد على ذك على ما مر۔ والخوارج عما انعقد عليها الاجماع فلا اعتداد بهم۔

ترجمہ اور خوارج نے ان نصوص سے استدلال کیا ہے جو فاسق کے کافر ہونے کے بارے میں ظاہر ہیں، جیسے اللہ کا یہ ارشاد کہ جو اللہ کے نازل کردہ احکام پر عمل نہ کریں وہی کافر ہیں۔ اور اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد کہ جو اس کے بعد کفر کریں وہی فاسق ہیں اور جیسو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد کہ جو جان بوجہ کر نماز ترک کرے وہ کافر ہے۔ اور ان نصوص سے خوارج نے استدلال کیا جو اس بارے میں ظاہر ہیں کہ عذاب کافر ہی کے ساتھ خاص ہے۔ جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ عذاب اس شخص کو ہوگا جو دحق کی تکذیب کرے اور اس سے اعراض کرے۔ جہنم میں وہی بد بخت داخل ہوگا۔ جو دحق کی تکذیب اور اس سے اعراض کرے اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ رسوائی اور عذاب کا قول ہی کو ہوگا۔ وغیر ذالک۔

اور جواب یہ ہے کہ آیات مذکورہ اور حدیث کا ظاہری معنی متروک ہے مراد نہیں ہے۔ ان نصوص قطعیہ کی وجہ سے جو اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ مرتکب کبیرہ کافر نہیں ہے اور اجماع کی وجہ سے جو اس بات پر منقطع ہے جیسا کہ گذر چکا۔ اور خوارج اس چیز سے باہر ہیں جس پر اجماع ہو چکا ہے تو ان کی کوئی اہمیت نہیں۔

تشریح

ما سبق میں بیان ہو چکا ہے کہ خوارج کے نزدیک مرتکب کبیرہ کافر ہے۔ انھوں نے اپنے مذہب پر ایک توان نصوص سے استدلال کیا ہے جن سے بظاہر فاسق کا کافر ہونا معلوم ہوتا ہے دوسرے ان نصوص سے بھی استدلال کیا ہے جن سے عذاب کا کافر کے ساتھ خاص ہونا معلوم ہوتا ہے جن نصوص سے فاسق کا کافر ہونا معلوم ہوتا ہے ان میں ایک تو اللہ تعالیٰ کا ارشاد ”ومن لم یحکم بما انزل اللہ فاولئک ہم الکافرون“ وجہ استدلال یہ ہے کہ مرتکب کبیرہ بالاتفاق فاسق ہے۔ اللہ کے نازل کردہ احکام پر عمل کرنے والا نہیں ہے۔ اور آیت مذکورہ کی رو سے اللہ کے نازل کردہ احکام پر عمل نہ کرنے والے کافر ہیں۔ لہذا مرتکب کبیرہ کافر ہے دوسری آیت ”ومن کفر بعد ذالک فاولئک ہم الفاسقون“ ہے وجہ استدلال یہ ہے کہ مرتکب کبیرہ بالاتفاق فاسق ہے اور آیت مذکورہ میں ”الفاسقون“ خبر کو معرف باللام لا کر فاسق کو کافر میں منحصر کیا ہے۔ معلوم ہوا کہ مرتکب کبیرہ کافر ہی ہے تیسری نص حدیث ”من ترک الصلوۃ متعمدا فقد کفر“ ہے۔ وجہ استدلال یہ ہے کہ جان بوجہ کر نماز ترک کرنے والا مرتکب کبیرہ ہے جس کو حدیث میں صراحۃً کافر کہا گیا ہے اور جو نصوص بظاہر عذاب کے کافر کے ساتھ ہونے پر دلالت کرتے والے ہیں وہ ان العذاب علی من کذب وتولى جیسی آیات ہیں جو استدلال یہ ہے کہ مرتکب کبیرہ عذاب دیا جائے گا اور مذکورہ آیات کی رو سے عذاب دیا جانا حق کی تکذیب کرنے والے کے ساتھ خاص ہے جو یقیناً کافر ہے لہذا مرتکب کبیرہ کافر ہے اور جواب یہ ہے کہ جب نصوص قطعیہ اس بات پر دال ہیں کہ مرتکب کبیرہ کافر نہیں ہے نیز اجماع امت بھی اسی پر ہے کہ مرتکب کبیرہ کافر نہیں ہے جیسا کہ گذر چکا ہے کہ عہد نبوت کے لیکر آج تک امت کا اجماع مرتکبین کبائر کی نماز جنازہ پڑھنے اور ان کے واسطے دعا و استغفار کرنے پر رہا ہے تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ خوارج کے پیش کردہ نصوص کا ظاہری معنی مراد نہیں۔ رہا سوال یہ کہ جب خوارج مرتکب کبیرہ کو کافر کہتے ہیں تو ان کے بغیر کافر نہ ہونے پر اجماع کیسے منع ہو جائے گا تو اس کا جواب یہ ہے کہ اجماع اہل سنت والجماعت کا معتبر ہے اور خوارج اہل سنت والجماعت سے خارج ہیں۔ لہذا ان کی مخالفت اجماع کے انعقاد میں خارج نہ ہوگی

واللہ تعالیٰ لا یخفیان کیشرا بہا باجماع المسلمین لکنہما مختلفوا فی الذہل یجوز عقلا ام لا، فذہب بعضہم الی انہ یجوز عقلا، وانما علم عدمہ بدلیل السمع وبعضہم الی انہ یمتنع عقلا لان قضیۃ الحکمۃ التفرقة بین المسیئ والمحسن والکفر نہایت فی الجنایۃ لا یحتل الا باحۃ ورفع الحرمة اصلا، فلا یحتل العفو

ورفع الخرامة، والیضا الکافر یعتقد لا حقاً، ولا یطلب له عفو او مغفرة فلم یکن العفو عند حکمتہ۔ والیضا هو اعتقاد الابد فیوجب جزاء الابد۔ وهذا بخلاف سائر الذنوب

ترجمہ اور باجماع مسلمین اللہ تعالیٰ اس بات کو نہیں معاف کرینگے کہ ان کے ساتھ الوہیت یا استحقاق عبادت میں کسی کو شریک کیا جائے۔ البتہ اس بارے میں ان میں اختلاف ہے کہ کیا شرک کا معاف کیا جانا عقلاً جائز ہے یا نہیں؟ تو بعض لوگوں کا مذہب یہ ہے کہ عقلاً جائز ہے اور اس کا دافع نہ ہونا دلیل سمعی سے معلوم ہوا ہے اور بعض کا مذہب یہ ہے کہ عقلاً محال ہے۔ اس لئے کہ حکمت کا تقاضا بدکار اور نیکو کار کے درمیان فرق کرنا ہے اور کفر انتہائی درجہ کا جرم ہے اباحت کا اور حرمت ختم کے جانے کا احتمال نہیں رکھتا۔ لہذا معاف کئے جانے اور سزا ختم کر دئے جانے کا بھی احتمال نہیں رکھتا۔ اور نیز کافر اس کو حق سمجھتا ہے اور اس کے لئے معافی اور مغفرت کا طلب گار نہیں ہوتا تو اس کو معاف کرنا حکمت اور دانش مندی نہیں ہے۔ نیز کفر اس کا ہمیشہ کے لئے اعتقاد ہے پس وہ ہمیشہ کے لئے سزا کو واجب کرے گا اور یہ دیگر گناہوں کے برخلاف ہے۔

تشریح تمام مسلمانوں کا اس بات پر اجماع ہے کہ اللہ تعالیٰ شرک اور کفر معاف نہیں فرمائیں گے۔ البتہ اس بارے میں اختلاف ہے کہ معاف کرنا عقلاً جائز اور ممکن ہے یا نہیں؟ تو اشعریہ خواہ شیعہ میں حسن و قبح عقلی نہیں مانتے ان کا کہنا ہے کہ کفر و شرک کا معاف کیا جانا عقلاً ممکن ہے۔ کیونکہ معاف کرنا اللہ کا فعل ہے اور اللہ کا کوئی فعل قبیح نہیں ہے۔ لہذا اعتقاد یہ تا ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ کافر اور مشرک کو معاف کر کے جنت میں داخل فرمادیں اور مومن مطیع کو مخلد فی النار کر دیں۔ البتہ دلیل سمعی سے یہ بات معلوم ہوئی ہے کہ اللہ تعالیٰ کفر و شرک کو معاف نہیں کرینگے اور دلیل سمعی وہ نصوص ہیں جن میں کفار و مشرکین کے مخلد فی النار ہونے کی خبر دی گئی ہے۔ اس کے برخلاف معتزلہ اور بعض ماتریدیہ جو حسن و قبح عقلی ہونے کے قائل ہیں کہتے ہیں کہ کفر و شرک کا معاف کیا جانا عقلاً ممکن نہیں۔

شارح رحمۃ اللہ علیہ نے ان حضرات کی چار دلیلیں ذکر فرمائی ہیں۔ پہلی دلیل یہ کہ اللہ تعالیٰ حکیم ہیں اور حکیم کی حکمت و دانائی کا تقاضا یہ ہے کہ وہ نیکو کار اور بدکار کے درمیان فرق قائم رکھے۔ سو اگر کافر و مشرک کو معاف کر کے جنت میں داخل فرمادے تو نیکو کار اور بدکار کے درمیان کوئی فرق باقی نہ رہے گا اور یہ مقتضائے حکمت کے خلاف ہونے کی بناء پر عقلاً جائز نہیں۔ اس دلیل کا ایک جواب تو یہ ہے کہ یہ دلیل اس اعتقاد پر مبنی ہے کہ نیکو کار اور بدکار کے درمیان فرق رکھنا اللہ تعالیٰ پر واجب ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ اللہ پر کوئی چیز واجب نہیں۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ فرق بدکار کو معاف نہ کرنے اور اس کو عذاب

دینے میں ہی منحصر نہیں۔ بلکہ نیکو کار اور بدکار کے درمیان فرق دوسرے طریقوں سے بھی قائم رکھا جاسکتا ہے مثلاً یہ کہ جنت میں دونوں کو رکھتے ہوئے بدکار کو دیدارِ خداوندی یا دیگر بعض نعمتوں سے محروم رکھا جائے۔ تیسرا جواب یہ بھی دیا جاسکتا ہے کہ بے شک اللہ تعالیٰ حکیم ہیں۔ مگر اس کی ہر حکمت کا ہم کو معلوم ہونا ضروری نہیں۔ تو ایسا جائز ہے کہ نیکو کار اور بدکار کے درمیان فرق نہ کرنے میں ایسی ہی کوئی حکمت ہو جو ہم کو معلوم نہ ہو۔ دوسری دلیل معتزلہ وغیرہ کی یہ ہے کہ کفر ایسا سنگین جرم ہے جو معصیت میں انتہا کو پہنچا ہوا ہے۔ اس سے بڑا کوئی جرم نہیں۔ اس بناء پر وہ کسی بھی حال میں مباح کئے جانے اور حرمت کے زائل کئے جانے کا احتمال نہیں رکھتا۔ برخلاف دیگر گناہوں کے کہ بعض اوقات وہ مباح قرار دئے جاتے ہیں اور ان کی حرمت ختم کر دی جاتی ہے۔ مثلاً اگر اہ کی صورت میں اسی طرح دوا کی غرض سے شراب پینا جبکہ مرض کا اور کوئی علاج نہ ہو۔ سو جب کفر و شرک دیگر گناہوں کے برخلاف کسی حال میں مباح کئے جانے کے قابل نہیں تو ان کا معاف کیا جانا بھی عقلاً جائز نہیں۔ تیسری دلیل یہ کہ چونکہ کفر اپنے کفر و شرک کو حق سمجھتا ہے۔ جس کی بناء پر وہ معافی و مغفرت کا طلب گار نہیں ہوتا۔ تو اس کو معاف کرنا خلاف حکمت ہے اور اللہ تعالیٰ کا خلاف حکمت کام کرنا عقلاً ممکن نہیں۔ لہذا کفر اور شرک کو معاف کرنا عقلاً ممکن نہیں۔ جواب یہ ہے کہ معافی نہ مانگنے والے کو معاف کرنے کا خلاف حکمت ہونا دعویٰ بغیر دلیل کے ہے اس کے برخلاف ہم کہتے ہیں کہ نہ مانگنے والے کو دنیا اعلیٰ درجہ کا کرم ہے۔ چوتھی دلیل یہ ہے کہ کفر ہمیشہ کا اعتقاد ہے کیونکہ کافر کا ارادہ ہمیشہ کفر کرنے کا تھا اگر وہ ہمیشہ زندہ رہتا۔ لہذا سزا بھی اس کو دائمی اور ہمیشہ کے لئے ہونی چاہیے۔ برخلاف دیگر گناہوں کے۔ مثلاً گنہ گار مومن کا ارادہ ہمیشہ اس گناہ کے کرنے کا نہیں ہوتا بلکہ اس کی خواہش ہوتی ہے کہ اس کو توبہ کی توفیق ہو جائے۔ اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ ہمیں تسلیم نہیں کہ کفر ابدی اعتقاد ہے بلکہ موت سے وہ ختم ہو جائے گا۔

وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ مَنْ يَشَاءُ مِنَ الصَّغَائِرِ وَالْكِبَائِرِ مَعَ التَّوْبَةِ أَوْ بَدَلِهَا خَلَا فَالْمَعْتَرِ
وَفِي تَقْرِيرِ الْحُكْمِ مِلَاحِظَةُ الْآيَةِ الدَّالَّةِ عَلَى ثَبُوتِ، وَالْآيَاتِ وَالْأَحَادِيثِ فِي هَذَا الْمَعْنَى
كَثِيرَةٌ. وَالْمَعْتَرِ لَمْ يَخْصُصْ بِهَا بِالصَّغَائِرِ وَالْكِبَائِرِ الْمُقْتَرُونَةَ بِالتَّوْبَةِ، وَتَمَسَّكُوا بِوَحْيِ
الْأَوَّلِ الْآيَةِ وَالْأَحَادِيثِ الْوَارِدَةِ فِي وَعِيدِ الْعَصَاةِ وَالْجَوَابِ أَنَّهَا عَلَى تَقْدِيرِ عَمَلِهَا
أَنَّمَا تَدُلُّ عَلَى الْوُقُوعِ دُونَ الْوَجوبِ، وَقَدْ كَثُرَتِ النُّصُوصُ فِي الْعَفْوِ فَخَصَّصَ الْمَذْنِبُ
الْمَغْفُورَ عَنْ عُمُومَاتِ الْوَعِيدِ، وَزَعَمَ بَعْضُهُمْ أَنَّ الْخَلْفَ فِي الْوَعِيدِ كَرَمٍ فَيَجُوزُ مِنَ
اللَّهِ تَعَالَى وَالْمُحَقِّقُونَ عَلَى خِلَافِهِ كَيْفَ وَهُوَ تَبْدِيلُ الْقَوْلِ وَقَدْ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى

ما یبذل القول لدی -

ترجمہ

اور اللہ تعالیٰ جس کے لئے چاہیں گے شرک کے علاوہ گناہ معاف کر دیں گے۔ خواہ صغائر ہوں یا کبائر۔ توبہ کے ساتھ ہوں یا بلا توبہ، برخلاف معتزلہ کے۔ اور اس مسئلہ کے بیان کرنے میں اس آیت کا لحاظ ہے جو اس کے ثبوت پر دلالت کرنے والی ہے اور اس مضمون کے بارے میں آیات و احادیث بہت ہیں اور معتزلہ مغفرت اور معافی کو صغائر کے ساتھ اور ان کبائر کے ساتھ خاص کرتے ہیں جو توبہ کے ساتھ ہوں اور انھوں نے دو طریقوں سے استدلال کیا ہے اول وہ آیات اور احادیث ہیں جو گناہ کاروں کی وعید کے سلسلے میں وارد ہیں اور جواب یہ ہے کہ ان کو عام ماننے کی صورت میں وہ صرف وقوع پر دلالت کرتی ہیں و جب پر دلالت نہیں کرتیں اور معافی کے سلسلہ میں نصوص کثرت سے ہیں۔ لہذا معافی کئے جانے والے گناہ کار کو اس وعید کے غم سے مستثنیٰ کیا جائے گا۔ اور بعض لوگوں نے کہا کہ وعید خلائی کرم ہے تو اللہ کی طرف سے جائز ہے اور محققین اس کے خلاف ہیں ایسا کیسے ہو سکتا ہے۔ درال حالیکہ یہ بات کو بدلنا ہے۔ اور اللہ تعالیٰ فرما چکے ہیں کہ میرے یہاں بات بدلا نہیں کرتی۔

تشریح

کفر و شرک کے معاف نہ کئے جانے اور اس کے علاوہ باقی تمام گناہوں کے قابل مغفرت و معافی ہونے کو بیان کرنے کے لئے ماتن نے جو عبارت اختیار کی ہے وہ اس آیت سے اقتباس ہے جو اس مسئلہ کی دلیل ہے۔ مقصود اس سے اس بات کی طرف اشارہ کرنا ہے کہ یہ مسئلہ آیت قرآنی سے ثابت ہے اور وہ آیت ہے: "ان الله لا یغفر ان یشرب به ویخفر ما دون ذالک لمن یشاء" پھر معلوم ہونا چاہیے کہ اہل السنۃ والجماعت کے نزدیک اللہ تعالیٰ جس کے لئے چاہیں گے شرک کے علاوہ ہر گناہ معاف فرمائیں گے، چاہے وہ صغیر ہوں یا کبیرہ۔ اور کبیرہ ہونے کی صورت میں چاہے بندہ نے اس سے توبہ کر لی ہو یا بغیر توبہ کے مرگیا ہو۔ اور دلیل مذکورہ آیت ہے کیونکہ ما دون ذالک "میں لفظ "ما" اپنے عموم کے سبب مذکورہ سب ہی گناہوں کو شامل ہے اور کفر و شرک کے علاوہ ہر گناہ کے معاف کئے جانے کے بارے میں چاہے وہ صغیر ہو یا کبیرہ اور کبیرہ ہونے کی صورت میں چاہے بندہ نے اس سے توبہ کر لی ہو یا بلا توبہ مرگیا ہو آیات اور احادیث کثرت سے موجود ہیں مثلاً باری تعالیٰ کا ارشاد "قل یعبادی الذین اسرفوا علی انفسہم لا تقنطوا من رحمۃ اللہ ان الله یغفر الذنوب جمیعاً" اسی طرح باری تعالیٰ کا ارشاد "ان ربک لذو مغفرۃ لنا علی ظلمہم" اہل السنۃ والجماعت کے برخلاف معتزلہ آیت مذکورہ میں مغفرت کو صغائر کے ساتھ اور ان کبائر کے ساتھ خاص کرتے ہیں جن کا ارتکاب کرنے کے بعد بندہ نے توبہ کر لی ہو۔ راہ کبیرہ

جس کا مرتکب بغیر توبہ کئے مر گیا ہو معتزلہ کے نزدیک کفر کا ہم پلہ ہے، بایں معنی کہ کافر اور مرتکب کبیرہ جو کبیرہ سے توبہ بغیر مر گیا ہو۔ دونوں مملکت فی النار ہوں گے۔ معتزلہ کی پہلی دلیل وہ آیات و احادیث ہیں جن میں گنہ گاروں کے لئے عذاب کی وعید آئی ہے مثلاً ”وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا“ اسی طرح باری تعالیٰ کا ارشاد ”إِنَّ الْفَجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ“ اور اس جیسی بہت سی آیات و احادیث جن میں مختلف عنوانات سے کبار پر عذاب کی وعید ہے۔

وجہ استدلال یہ ہے کہ مذکورہ نصوص میں کبائر پر عید اور عذاب کی خبر موجود ہے۔ پس اگر اللہ تعالیٰ کبائر کو معاف فرمادے اور سزا نہ دے تو اللہ کی طرف وعید خلافی کی نسبت اور مذکورہ نصوص کا اپنی خبر میں کاذب ہونا لازم آئے گا جو باطل ہے اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ گنہ گاروں کی وعید کے سلسلہ میں جو نصوص وارد ہیں۔ اگر ان کو عام اور تمام اہل کبائر کو شامل مان لیا جائے تو زیادہ سے زیادہ ان نصوص سے عذاب کا وقوع معلوم ہوتا ہے۔ یعنی یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ اللہ تعالیٰ اہل کبائر کو سزا دینگے جبکہ محل نزاع وقوع نہیں بلکہ وجوب ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ اہل کبائر کو سزا دینا اللہ پر واجب نہیں جس کو چاہیں معاف فرمادیں گے اگرچہ وہ بلا توبہ مر گیا ہو۔ اور معتزلہ کہتے ہیں کہ اس مرتکب کبیرہ کو جو بلا توبہ مر گیا ہو سزا دینا اللہ تعالیٰ پر واجب ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ مذکورہ نصوص ان آیات کے معارض ہیں جو شرک کے علاوہ تمام گناہوں کی معافی پر عموم کے ساتھ دلالت کرتی ہیں چاہے صغائر ہوں یا کبائر پھر خواہ ایسے کبائر ہوں جن سے بندہ نے توبہ کر لی ہو یا ایسے کبائر جن سے توبہ کئے بغیر مر گیا ہو۔ مثلاً وَلَيُعْذَرُ عَنْ كَثِيرٍ وَيَغْفِرَ مَا دُونَ ذَلِكَ۔ اِنَّ رَبَّكَ لَذُوْ مَغْفِرَةٍ لِّلنَّاسِ عَلٰی ظُلْمِهِمْ۔ اِنَّ اللّٰهَ لَيَغْفِرُ الَّذِيْنَ جَمِيعًا۔ وَغَيْرَ ذَلِكَ مِنْ الْآيَاتِ۔ لہذا ان آیات کی وجہ سے وہ گنہ گار جس کی مغفرت اللہ کی مشیت میں ہوگی اگرچہ وہ مرتکب کبیرہ ہو جو بلا توبہ مر گیا ہو۔ معتزلہ کی پیش کردہ نصوص کے عموم سے مستثنیٰ ہوگا۔ اور وہ نصوص عام مخصوص منہ البعض کے قبیل سے ہوں گی۔ یہ جواب محققین مابین یہ کی رائے پر ہے۔ جو یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ جس طرح وعدہ خلافی نہیں کرتا اسی طرح وعید خلافی بھی نہیں کرے گا۔

۱۹ قولہ: وزعم بعضہم۔ مراد اشعرہ ہیں جن کا مذہب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا وعید خلائی کرنا جائز ہے۔ وہ معتزلہ کی دلیل کا یہ جواب دیتے ہیں کہ اگرچہ تمھاری پیش کردہ نصوص میں کبار پر سزا کی وعید ہے۔ پھر بھی اللہ تعالیٰ جس کو چاہیں گے معاف کر دیں گے۔ کیونکہ وعدہ غلامی تو مذموم اور ناپسندیدہ ہے۔ مگر وعید خلائی مذموم نہیں۔ بلکہ اعلیٰ درجہ کا کرم ہے۔ جیسے کوئی حاکم کسی کو قتل کی دھمکی دے۔

پھر اس کو معاف کر دے تو اس وعید خلافی کو مذموم نہیں بلکہ حاکم کا کرم سمجھا جاتا ہے۔ مگر محققین مابین
اس کے خلاف ہیں اور کیسے خلاف نہ ہوں جبکہ اس سے اپنی بات کو بدلنا لازم آتا ہے حالانکہ اللہ تعالیٰ
صاف صاف فرما چکے ہیں۔ ”ما یبدل القول لدی“۔ ترجمہ۔ میری یہاں بات بدلتی نہیں۔ یعنی جو
کہہ دیا وہ پورا کرتا ہوں۔ لیکن اس ارشاد کی یہ بھی توجیہ ہو سکتی ہے کہ کریم جب کسی وعید کی خبر دے
تو اس کی شان کے لائق یہ بات ہے کہ اپنی اس خبر کو اپنی مشیت پر موقوف کرے۔ اگرچہ مشیت کی صراحت
کرے تو مشیاً جب کہے گا کہ میں فلاں ظالم کو سزا دوں گا تو مطلب یہ ہے کہ اگر معاف نہ کیا تو سزا دوں گا۔
اور اگرچہ ہوں گا تو معاف بھی کر دوں گا۔ اس بات کی تائید ایک حدیث سے بھی ہوتی ہے۔ جس کو بیہقی نے
بحث و نشور کے ذیل میں حضرت انس سے روایت کیا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ”من
وعده الله على عمل ثوابا فهو منجزه له۔ ومن اوعده على عمل عقابا فهو بالخيار ان
یشاء عذبه، وان شاء غفر له۔“ ترجمہ۔ اگر کسی سے اللہ تعالیٰ کسی عمل پر ثواب کا وعدہ فرمائیں۔
تو اس کو پورا کریں گے۔ اور اگر کسی عمل پر سزا کی وعید فرمائیں تو انھیں اختیار ہے اگر چاہیں گے سزا دیں گے
اور اگر چاہیں گے معاف کر دیں گے۔ واللہ اعلم بالصواب ۛ

الثانی ان المذنب اذا علم انه لا یعاقب علی ذنبه كان ذالک تقریر الدلیل علی الذنب اغراء
لا غیر علیہ۔ وهذا ینافی حکمت ارسال الرسل والجواب ان مجرّد جواز العفو لا یوجب
ظن عدم العقاب فتلا عن العلم کیف والعموما الواردة فی الوعد المقرر نہ بغایت من
التقدید ترجیح جانب الوقوع بالنسبة الی کل واحد وکفی بما زاجرا۔

ترجمہ | دوسری دلیل یہ ہے کہ گناہ کو جب اس بات کا یقین ہو جائے گا کہ اس کو اس کے گناہ پر سزا
نہیں دی جائے گی۔ تو یہ اس کو گناہ پر برقرار رکھنے اور دوسرے کو گناہ پر آمادہ کرنے کا
ذریعہ اور سبب ہو گا اور یہ ارسال رسل کی حکمت کے منافی ہے۔ اور جواب یہ ہے کہ صرف معافی کا جواز
اور امکان سزا نہ ہونے کا گمان بھی پیدا نہیں کرتا۔ یقین تو درکنار۔ کیسے ہو سکتا ہے جبکہ وعید کے سلسلہ
میں وارد عام آیات جو انتہائی تہدید پر مشتمل ہیں۔ ہر ایک کی نسبت سزا واقع ہونے کے پہلو کو ترجیح دینی
ہیں۔ اور زجر کے لئے اتنی بات کافی ہے۔

تشریح | مغفرت کے صغائر اور صرف ان کبار کے ساتھ جن سے بندہ نے توبہ کر لی ہو۔ خاص ہونے
کی دوسری دلیل معتزلہ کی طرف سے یہ پیش کی جاتی ہے کہ اگر گناہ گار یعنی اس مرکب کبیرہ
کو جو بغیر توبہ مرگیا یہ یقین ہو جائے گا کہ اسے اپنے گناہ پر سزا نہیں ملے گی اور یہ کہ اللہ تعالیٰ اس کا گناہ معاف

کر دے گا۔ تو یہ یقین اس کو اپنے گناہ پر برقرار اور قائم رہنے بلکہ دوسروں کو بھی گناہ پر آمادہ کرنے کا سبب بنے گا۔ جو ارسالِ رسل کی حکمت کے منافی ہے کیونکہ رسول بھیجنے کا مقصد تو یہ ہے کہ وہ بندوں کو گناہ سے روکیں۔ لیکن رسول جب یہ بتلاتا پھرے گا کہ گھبرانے کی کوئی بات نہیں اللہ تمہارے سارے گناہ معاف کر دے گا۔ صغیرہ ہوں یا کبیرہ۔ توبہ کر کے مرو چاہے بلا توبہ مرو۔ تو ایسی صورت میں بندہ ہر گز گناہ سے نہیں رُکے گا اور ارسالِ رسل کا مقصد فوت ہو جائے گا۔ جواب یہ ہے کہ کفر و شرک کے علاوہ باقی تمام گناہوں کی مغفرت کو ہم صرف جائز اور ممکن کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ جس کے لئے چاہے گا معاف فرما دے گا اگرچہ وہ آزاد کبیرہ ہو جس سے توبہ کئے بغیر بندہ مر گیا۔ اور محض مغفرت کے جواز و امکان سے سزا نہ ہونے کا یقین تو درگزر گناہ بھی ضروری نہیں۔ بالخصوص اس وقت جبکہ سزا کی وعید کے سلسلہ میں وارد ہونے والی عام نصوص اس قدر تہدید پر مشتمل ہیں جو ہر گناہ گار کی نسبت سزا کے واقع ہونے کے پہلو کو ترجیح دیتی ہیں۔ یہی بات گناہوں سے روکنے کے لئے کافی ہے۔

ويجوز العقاب على الصغيرة سواء اجتنب مرتكبها الكبيرة ام لا، لدخولها تحت قول، تعالى، ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء، ولقول، تعالى لا يغفر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها، والاحصاء انما يكون للسؤال والمجازاة، الى غير ذلك من الآيات والاحاديث، وذهب بعض المعتزلة الى انه اذا اجتنب الكبائر لم يحز تعذيبه، لا بمعنى انه يمتنع عقلا بل بمعنى انه لا يجوز ان يقع لقيام الأدلة السميعة على انه لا يقع كقول، تعالى ان تجتنبوا كبا ثر ما تهفون عنه، فكفر عنكم سيئا تكم، ولجيب بان الكبيرة المطلقة هي الكفر لا الكمال، وجمع الاسم بالنظر الى انواع الكفر وان كان الكل ملته واحدة في الحكم او الى افراد القائمة بافراد المخاضين على ما تمهد من قاعدة ان مقابلة الجمع بالجمع يقتضي انقسام الاحاد بالاحاد كقولنا ركب لقوم دوابهم ولبسوا ثيابهم، والعفو عن الكبيرة هذا امذكور فيما سبقت الا انه اعاده ليعلم ان ترك المؤاخذة على الذنب يطلق عليه لفظ العفو كما يطلق عليه لفظ المغفرة وليتعلق به قوله اذا لم تكن عن استحلال، والاستحلال كفر لما فيه من تكذيب المنافي للتصديت، وبهذا يؤول النصوص الدالة على تخليد العصاة في النار على سلب الايمان عنهم.

ترجمہ اور صغیرہ پر سزا ہونا ممکن ہے چاہے اس کا ارتکاب کرنے والا کبیرہ سے بچتا رہا ہو یا نہ بچا ہو۔

اس لئے کہ صغیرہ اللہ تعالیٰ کے قول "وَلْيَغْفِرْ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ" کے تحت داخل ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کے بطور حکایت ارشاد فرمانے کی وجہ سے کہ نامہ اعمال سے کوئی چھوٹا یا بڑا گناہ نہیں چھوٹا ہے مگر یہ کہ اس نے ہر ایک کو قلم بند کر رکھا ہے اور قلم بند کرنا سوال اور سزا دینے کے لئے ہے اور اس کے علاوہ آیات اور احادیث ہیں۔ اور بعض معتزلہ کا مذہب یہ ہے کہ (مرکب صغیرہ) اگر کبائر سے اجتناب کرتا رہا ہو۔ تو اس کو سزا دینا جائز نہیں۔ بایں معنی نہیں کہ عقلاً ایسا محال ہے۔ بلکہ بایں معنی کہ ایسا ہوگا نہیں۔ اس بات پر دلائل سمعیہ موجود ہونے کے سبب کہ صغیرہ پر سزا نہیں ہوگی۔ جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد کہ اگر تم کبائر سے جن سے تم کو روکا جاتا ہے اجتناب رکھو گے تو ہم تمہارے چھوٹے چھوٹے گناہوں کو معاف کر دیں گے۔ اور اس کا یہ جواب دیا گیا کہ کبیرہ مطلقہ کفر ہے۔ اس لئے کہ وہی کامل ہے اور لفظ کو جمع لانا انواع کفر کے اعتبار سے ہے۔ اگرچہ سب حکم کے اعتبار سے ملت واحدہ ہیں۔ یا لفظ کبائر کو جمع لانا کفر کے ان افراد کے اعتبار سے ہے جو مخاطب افراد کے ساتھ قائم ہیں۔ جیسا کہ یہ قاعدہ ہے کہ جمع کے مقابل میں جمع لانا افراد پر افراد کے تقسیم ہونے کا مقتضی ہے۔ جیسے ہمارا قول وہ لوگ اپنی سواروں پر سوار ہوئے اور انھوں نے اپنے کپڑے پہنے۔ اور کبیرہ سے درگزر کرنا بھی جائز اور ممکن ہے۔ یہ بات اگرچہ ماضی میں مذکور ہے۔ مگر اس لئے دوبارہ ذکر کیا تاکہ یہ معلوم ہو جائے کہ جرم کی سزا دینے پر لفظ عفو کا بھی اطلاق ہوتا ہے۔ جس طرح لفظ مغفرت کا اطلاق ہوتا ہے اور تاکہ اس سے ماتن کا یہ قول جڑ جائے کہ کبیرہ کی معافی کا جواز و امکان اس وقت ہے جبکہ وہ کبیرہ حلال سمجھنے کی وجہ سے صادر ہو۔ اور حلال سمجھنا کفر ہے۔ کیونکہ اس میں وہ تکذیب موجود ہے جو تصدیق کے معافی ہے اور یہی مطلب بیان کیا جائیگا ان نصوص کا جو گنہگاروں کے مغلذبی النار ہونے پر یا ان سے ایمان کے سلب کئے جانے پر دلالت کرنے والی ہیں۔

۷۔ **تشریح** اہل سنت والجماعت کے نزدیک اللہ تعالیٰ کا بندہ کو اس کے صغیرہ گناہ پر سزا دینا جائز اور ممکن ہے چاہے وہ کبیرہ سے اجتناب کرتا رہا ہو یا نہیں۔ دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے ارشاد "وَلْيَغْفِرْ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ" میں ما دون ذالک یعنی شرک کے علاوہ تمام گناہوں کی مغفرت کو جن میں صغیرہ بھی داخل ہیں۔ اپنی مشیت پر موقوف فرمایا ہے۔ اور جب صغیرہ سمیت تمام گناہوں کی مغفرت اللہ کے چاہنے پر موقوف ہے کوئی لازم اور ضروری نہیں تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ سزا بھی دے سکتے ہیں۔ اگرچہ گناہ صغیرہ ہو جس کا مرکب کبیرہ سے اجتناب کرتا رہا ہو۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ ارشاد قرآنی "لَا يَخَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا" میں نامہ اعمال

کی یہ کیفیت بیان کی گئی ہے کہ اس میں صغیرہ و کبیرہ ہر گناہ قلم بند ہوگا اور صغیرہ کا نامہ اعمال میں قلم بند کیا جائے گا اس پر سزا دینے کے لئے ہی ہوگا کیونکہ اگر اس پر سزا نہ ہوتی تو نامہ اعمال میں اس کا اندراج دیکھ کر کفار خون زدہ نہ ہوتے اور جزع فزع نہ کرتے۔ حالانکہ وہ خوفزدہ ہو گئے۔ جیسا کہ پوری آیت کے پڑھنے سے معلوم ہوتا ہے پوری آیت یہ ہے۔ وَوَضَعَ الْكِتَابَ، فَنَرَى الْمَجْرِمِينَ مَشْفِقِينَ مِمَّا فِيهِ وَيَقُولُونَ يَا وَيْلَتَنَا مَا لِهَذَا الْكِتَابِ لَا يَغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا، وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا خَافًا وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا۔ ترجمہ۔ اور نامہ اعمال رکھ دیا جائے گا پس اے مخاطب تو مجرموں کو دیکھے گا خوفزدہ اس سے جو اس میں ہوگا اور کہیں گے۔ ہائے ہماری کم بختی۔ یہ کیسا نامہ اعمال ہے کہ اس سے کوئی بھی صغیرہ و کبیرہ نہیں چھوٹا ہے مگر یہ کہ ہر ایک کو قلم بند کر رکھا ہے۔

حاصل یہ کہ مجرمین کا اپنے نامہ اعمال میں صغائر و کبائر کے اندراج کو دیکھ کر کے خوفزدہ ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ صغیرہ بھی اسباب عقاب میں سے ہے اس پر عقاب اور سزا ممکن ہے۔

اہل سنت والجماعت کے برخلاف بعض معتزلہ کا مذہب یہ ہے کہ صغیرہ کا مرتکب اگر کبیرہ سے اجتناب کرتا رہا ہو تو اس کو سزا دینا جائز نہیں ہے۔ مگر ناجائز ہونے کا یہ مطلب نہیں کہ عقلاً محال ہے بلکہ مطلب یہ ہے کہ اس کو سزا نہ ہوگی کیونکہ ایسے مرتکب صغیرہ کو سزا نہ ہونے پر بھی دلائل موجود ہیں۔ ان دلائل میں سے اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے ”إِن تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نَكْفِرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ“۔ ترجمہ اگر تم ان کبائر سے اجتناب کرتے رہو گے جن سے تم کو منع کیا جاتا ہے تو ہم تمہارے صغائر معاف کر دیں گے یہی مذکورہ ارشاد الہی میں سیئات سے صغائر مراد ہیں۔ کیونکہ وہ کبائر کے مقابل میں مذکور ہے۔ اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ آیت میں کبیرہ سے کفر مراد ہے اس لئے کہ لفظ کبائر مطلق ہے اور مطلق سے اس کا فرد کامل مراد ہوتا ہے اور کبیرہ کا فرد کامل کفر ہے۔ بلکہ یہ شبہ کہ کبائر جمع کا صیغہ ہے اور کفر مفرد ہے۔ تو جمع کی تفسیر نزد کے ساتھ کیونکر صحیح ہو سکتی ہے۔ شارح رحمۃ اللہ نے اعلیٰ کے دو جواب دئے ہیں۔ پہلا جواب تو یہ کہ کفر کے انواع بہت ہیں۔ مثلاً مجوسیت، یہودیت، نصرانیت، بت پرستی وغیرہ۔ تو لفظ کبائر بصیغہ جمع لانا انواع کفر کی کثرت کے اعتبار سے ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ لفظ کبائر بصیغہ جمع لانا کفر کے ان افراد کے اعتبار سے ہے جو افراد مخاطبین کے ساتھ قائم ہیں۔ جیسے کفر ابو جہل، کفر ابولہب، کفر امیہ وغیرہ۔ اور ہر ایک کا کفر کبیرہ ہے اس بناء پر کہ کبائر بصیغہ جمع لانا صحیح ہے۔ جیسا کہ یہ قاعدہ ہے کہ جب جمع کے مقابلہ میں جمع کا صیغہ آئے تو وہ ایک جمع کے افراد کے دوسرے جمع کے افراد پر تقسیم ہونے کا تقاضا کرتا ہے۔ مثلاً جب کہا جائے کہ وہ لوگ سوار یوں پر سوار ہوئے۔ یا اُن لوگوں نے کپڑے پہنے۔

تو اس کا یہ مطلب نہیں ہوتا کہ ہر ایک بہت سی سواریوں پر سوار ہوا۔ یا ہر ایک نے بہت سارے کپڑے پہنے۔ بلکہ مطلب یہ ہے کہ ہر ایک اپنی سواری پر سوار ہوا اور ہر ایک نے اپنا کپڑا پہنا۔ اس قاعدہ کے اعتبار سے ان تجتنبوا کباثر کا معنی ہوگا ان یجتنب کل واحد منکم کبیرت۔ یعنی اگر تم میں سے ہر ایک اپنے اپنے کبیرہ سے اجتناب کرے گا۔

قولہ: وان کان کل ملت واحدة فی الحکم الخ اور جب شارح نے فرمایا کہ لفظ کباثر جمع لانا انواع کفر کے اعتبار سے ہے۔ کیونکہ کفر کے انواع بہت سی ہیں تو اس پر اشکال وارد ہوا کہ فقہاء تو کہتے ہیں الکفر ملت واحدة۔ چنانچہ اسی بناء پر نصرانی کو اپنے یہودی بھائی کا وارث قرار دیتے ہیں حالانکہ اختلاف دینین مانع ارث ہے۔ شارح نے اس اشکال کے جواب کی طرف اشارہ کیا کہ اگرچہ حکم کے اعتبار سے کفر کے سارے انواع ملت واحده ہیں۔ لیکن حکم میں سارے انواع کا یکساں ہونا حقیقت کے اعتبار سے ان انواع کے متعدد اور مختلف ہونے کے منافی نہیں۔

قولہ: والحق عن الکبیرۃ الخ اس کا عطف ماسبق میں ماتن کے قول "العقاب علی الصغیر" پر ہے جو بیجوز کا فاعل ہے اور معنی یہ ہیں کہ کبیرہ کا معاف کیا جانا ممکن ہے۔ اس پر سوال ہو سکتا ہے کہ یہ تو ماتن کے قول "ویغفر ما دون ذلک لمن یشاء" سے معلوم ہو چکا ہے کیونکہ ما دون ذلک میں کبیرہ داخل ہے۔ پھر یہاں دوبارہ کیوں ذکر کیا۔ شارح نے ماتن کی طرف سے ایک عذر پیش کیا کہ دوبارہ ذکر کرنا اس غرض سے ہے کہ یہ معلوم ہو جائے کہ جرم پر مواخذہ نہ کرنے پر جس طرح مغفرت کا لفظ بولا جاتا ہے۔ چنانچہ ماسبق میں لفظ مغفرت اور یہاں لفظ عفو ذکر فرمایا۔ مگر یہ عذر بار دہ ہے۔ دوسرا جواب یہ دیا کہ یہاں مکرر اس لئے ذکر کیا تاکہ ماتن کے کما کلا قول اذالم تکن عن استحلال۔ اس کے متعلق ہو سکے۔ بہر حال اہل السنۃ والجماعت کے نزدیک جس طرح صغیرہ پر عقاب جائز ہے اسی طرح کبیرہ کا معاف کیا جانا بھی جائز ہے۔ بشرطیکہ کبیرہ کا صدور اس کو حلال سمجھنے کی وجہ سے نہ ہو۔ اور کسی گناہ کو خواہ صغیرہ ہو یا کبیرہ بشرطیکہ اس کا گناہ ہو نا دلیل قطعی سے ثابت ہو تو اس کا حلال سمجھنا کفر ہے۔ کیونکہ حلال سمجھنے میں شارع کی تکذیب ہے جس نے اس کو حرام بتلایا ہے اور تکذیب اس تصدیق کے منافی ہے جو ایمان کی حقیقت ہے اور شی اپنے منافی کے ساتھ باقی نہیں رہتی۔ لہذا کسی گناہ کو حلال سمجھنے کے ساتھ تصدیق اور ایمان باقی نہیں رہ سکتا۔ اور جو نصوص گناہ گاروں کے فحش فی النار ہونے پر دلالت کرتی ہیں یا سلب ایمان پر دلالت کرتی ہیں۔ ان نصوص میں مراد یہ ہے کہ بندہ نے وہ گناہ اس کو حلال کر کیا ہو۔ مثلاً "من قتل مؤمناً متعمداً فجزاؤہ جہنم خالداً فیہا" کا مطلب یہ

مومن عورتوں کے قصور کی مغفرت طلب کیجئے اور کفار کے حق میں، اللہ تعالیٰ کا یہ فرمانا ہے کہ ان کو شفاعت کرنے والوں کی شفاعت کام نہ دیگی۔ اس لئے کہ اس کلام کا اسلوب فی الجملہ ثبوت شفاعت پر دلالت کرتا ہے ورنہ کفار سے شفاعت کے نافع ہونے کی نفی کرنے کا کوئی معنی نہ ہوگا۔ ان کی بد حالی اور ان کی پریشانی بیان کرنے کے وقت۔ اس لئے کہ اس جیسا مقام اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ ان کا ایسا حال بیان کیا جائے جو ان ہی کے ساتھ خاص ہو۔ نہ کہ ایسا حال جو ان کو اور ان کے علاوہ دوسروں کو بھی عام ہو۔ یہ مراد نہیں ہے کہ حکم یعنی شفاعت کے نافع نہ ہونے کو کافر پر معلق کرنا کافر کے علاوہ سے اس حکم کی نفی پر دلالت کرتا ہے۔ یہاں تک کہ یہ اعتراض وارد ہو کہ دلیل ان لوگوں کے خلاف حجت بنے گی۔ جو مہموم مخالف کے قائل ہیں۔ اور ہماری دلیل، نبی علیہ السلام کا یہ ارشاد بھی ہے کہ میری شفاعت میری امت کے اہل کبائر کے لئے ہوگی اور یہ حدیث مشہور ہے بلکہ شفاعت کے باب میں احادیث از روئے معنی متواتر ہیں۔

تشریح اہل سنت والجماعت کا عقیدہ ہے کہ اہل کبائر کے حق میں حضرات انبیاء اور صلحاء امت کی شفاعت بمعنی گناہ معاف کئے جانے کے سفارش ہوگی۔ جسے اللہ تعالیٰ منظور بھی فرمائیں گے۔ ابن عباسؓ میں حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ قیامت کے روز تین لوگ سفارش کریں گے اول انبیاء پھر علماء پھر شہداء، اہل سنت والجماعت کے برخلاف معتزلہ نفس شفاعت کے تو قائل ہیں مگر یہ کہتے ہیں کہ شفاعت گناہ معاف کرنے اور گناہ کو عذاب سے رہائی دلانے کے لئے نہیں ہوگی۔ بلکہ نیک بندوں کے ثواب میں زیادتی اور اضافہ کرنے کے لئے ہوگی۔

شارح رح فرماتے ہیں کہ یہ اختلاف ایک دوسرے اختلاف پر مبنی ہے جو پہلے گذر چکا ہے وہ یہ کہ ہمارے نزدیک ”و یغفر ما دون ذلک لمن یشاء“ کے تحت جب بغیر شفاعت کے کبائر کی مغفرت ممکن ہے تو شفاعت کے ساتھ بدرجہ اولیٰ ممکن ہے اور معتزلہ کے نزدیک جب بغیر شفاعت کبائر کی مغفرت جائز نہیں تو شفاعت کے ساتھ بھی جائز نہیں۔ لیکن شفاعت کے بغیر مغفرت کے جائز نہ ہونے اور شفاعت کے ساتھ جائز نہ ہونے میں تلازم نہیں ہے۔ لہذا شارح رح کا اس کو بناء اختلاف قرار دینا درست نہیں معلوم ہوتا۔

گناہ بخشوانے کے لئے شفاعت کے ثبوت پر ہماری دلیل ایک تو اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے ”و یغفر ما دون ذلک لمن یشاء“ ترجمہ۔ اے نبی آپ اپنی کوتاہی کی اور مومنین مردوں اور عورتوں کے گناہوں کی مغفرت طلب کیجئے۔ اور اللہ تعالیٰ سے اہل ایمان کے گناہوں کی مغفرت طلب کرنا ہی شفاعت ہے لہذا شفاعت کا ثبوت ہو گیا۔ پھر چونکہ آیت میں لفظ ذنب صغائر و کبائر دونوں کو شامل ہے اس لئے

تمام گناہوں کے بارے میں شفاعت ثابت ہو گئی۔ البتہ نبی کا معصوم ہونا اس بات سے مانع ہے کہ اس کے حق میں لفظ ذنب کو عام رکھا جائے۔ اس لئے کہا جائے گا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے حق میں ذنب سے مراد ترکِ اولیٰ ہے یا ایسا صغیرہ ہے جو سہواً صادر ہوا ہو۔ کیونکہ اس سے حضراتِ انبیاء معصوم نہیں ہیں۔

دوسری دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے ﴿فَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ﴾۔ ترجمہ۔ کفار کو ان کی شفاعت کرنے والوں کی شفاعت نفع نہ دے گی۔ وجہ استدلال یہ ہے کہ کفار کی بد حالی اور قیامت کے روزان کی مایوسی بیان کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ نے ان کے حق میں شفاعت کے نفع بخش ہونے کی نفی کی ہے اور جب کسی کی بد حالی بیان کرنے کا موقع ہو تو ایسا ہی حال بیان کیا جاتا ہے جو اسی کے تھما خاص ہو معلوم ہوا کہ شفاعت کا نفع نہ ہونا کفار کے ساتھ خاص ہے۔ رہے مومنین تو ان کے حق میں شفاعت نفع بخش ہوگی۔

قولہ: ولس المراد الخیر ایک سوال مقدر کا جواب ہے سوال سے پہلے ایک باب بطور مقدمہ کے جان لیجئے کہ مفہوم مخالف مذکور کے لئے ثابت حکم کے خلاف اس حکم کو کہتے ہیں جو مسکوت عنہ کے لئے ثابت ہو مثلاً حدیث میں ہے فی الغنم السائمت زکوٰۃ۔ سائمت بکریوں میں زکوٰۃ ہے۔ اس سے مسکوت عنہ یعنی غیر سائمت بکریوں کا حکم سمجھ میں آ گیا کہ ان میں زکوٰۃ نہیں ہے۔ تو مسکوت عنہ یعنی غیر سائمت بکریوں میں زکوٰۃ نہ ہونا مفہوم مخالف ہے جو شوافع کے نزدیک حجت ہے اور حنفیہ اور معتزلہ مفہوم مخالف کا انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ غیر سائمت بکریوں کا حکم حدیث مذکور سے نہیں بلکہ دوسری نص سے معلوم ہوا ہے۔ اس تمہید کے بعد سوال مقدر کی تقریر یہ ہے کہ آیت مذکورہ میں کفار کے حق میں شفاعت کے نافع ہونے کی نفی کی گئی ہے۔ مومنین کے حق میں شفاعت کے نافع ہونے یا نہ ہونے کو بیان کرنے سے آیت ساکت اور خاموش ہے۔ مگر تم آیت مذکورہ ہی سے مومنین کے حق میں شفاعت کا نافع ہونا ثابت کرتے ہو یہ تو مفہوم مخالف سے استدلال ہوا جس کے معتزلہ منکر ہیں تو یہ دلیل معتزلہ پر حجت نہ ہوگی، جواب کا حاصل یہ ہے کہ ہم مفہوم مخالف سے استدلال نہیں کرتے بلکہ کلام کے اسلوب سے استدلال کرتے ہیں۔ ثبوت شفاعت پر دوسری دلیل نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ”شفاعتی لاھل الکباۃ من امتی“ ہے جس کو ابو داؤد نے بھی روایت کیا ہے اور یہ حدیث مشہور ہے۔ اور حدیث مشہور مفید علم و یقین ہے۔

واحتجت المعتزلة بمثل قوله تعالى واتقوا يوماً لا تجزى نفس عن نفس شيئاً ولا تقبل منها شفاعة وقوله تعالى وما للظالمين من حميم، ولا شفيع يطاع. والجواب بعد تسليم دلائلها على العموم في الأشخاص والأزمان والأحوال انه يجب تخصيصها بالكفار.

جمعاً بین الأدلّة، ولما كان أصل العفو والشفاعة ثابتاً بالأدلة القطعية من الكتاب والسنة والاجماع، قالت المعتزلة بالعفو عن الصغائر مطلقاً وعن الكبائر بعد التوبة وبالشفاعة لزيادة الثواب وكلاهما فاسد، أما الأول فلا ثالث له ومتركب الصغيرة المجتنب عن الكبيرة لا يستحقان العذاب عندهم، فلا معنى للعفو وأما الثاني فلان النصوص دالة على الشفاعة بمعنى طالب العفو من الجنایة.

ترجمہ اور معتزلہ نے ”والفتوا یوماً لا تجزى نفس عن نفس شیئاً ولا تقبل منها شفاعة“ اور ”وما للظالمین من حمیم ولا شفیع یطاع“ جیسے ارشادات الہیہ سے استدلال کیا ہے اور تمام اشخاص اور ازمان اور احوال کو عام ہونے پر ان آیات کی دلالت تسلیم کر لینے کے بعد جواب یہ ہے کہ تمام دلائل میں تطبیق دینے کی غرض سے ان آیات کو کفار کے ساتھ خاص کرنا ضروری ہے، اور چونکہ نفس معافی اور شفاعت دلائل قطعیہ کتاب و سنت و اجماع سے ثابت ہے، اس بناء پر معتزلہ معاف کئے جانے کے قائل ہیں صغائر کے علی الاطلاق اور کبائر کے توبہ کے بعد، اور شفاعت کے قائل ہیں زیادتی ثواب کے لئے، اور دونوں باتیں غلط ہیں۔ اول تو اس لئے کہ تائب اور متركب صغیرہ جو کبیرہ سے اجتناب کرتا ہو ان کے نزدیک عذاب کا مستحق ہی نہیں۔ لہذا معاف کئے جانے کا کوئی معنی نہیں۔ اور ثانی اس لئے غلط ہے کہ نصوص شفاعت بمعنی جرم سے معافی طلب کرنے پر دلالت کرتے والے ہیں۔

تشریح معتزلہ شفاعت بمعنی گناہ بخشوانے اور عذاب سے رہائی دلانے کے لئے سفارش نہ ہونے پر ان آیات سے استدلال کرتے ہیں جن میں صراحۃً شفاعت قبول کئے جانے کی نفی کی گئی ہے۔ مثلاً اللہ تعالیٰ کا ارشاد ”والفتوا یوماً لا تجزى نفس عن نفس شیئاً ولا تقبل منها شفاعة۔ ترجمہ اور اس دن سے ڈرو جس میں کوئی شخص کسی شخص کی طرف سے کچھ بھی حق ادا نہ کر سکے گا۔ اور نہ کسی کی طرف سے کوئی شفاعت قبول نہ کی جائے گی۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ”وما للظالمین من حمیم ولا شفیع یطاع۔ ترجمہ۔ ظالموں کا نہ کوئی جگری دوست ہوگا اور نہ کوئی سفارشی جس کی بات مانی جائے۔

شارح نے معتزلہ کے استدلال کے چار جوابات دیئے ہیں۔ پہلا جواب یہ ہے کہ ہم نہیں تسلیم کرتے کہ آیت مذکورہ ہر شخص سے جزاء اور ہر شخص کے حق میں شفاعت قبول کئے جانے کی نفی پر دلالت کرتی ہے۔ بلکہ ہم کہتے ہیں اس سے خاص طور سے کفار مراد ہیں اور آیت کا مطلب یہ ہے کہ کوئی شخص کسی کافر کی طرف سے کوئی حق ادا نہ کر سکے گا اور نہ کسی شخص کی طرف سے کافر کے حق میں سفارش قبول کی جائے گی۔ اور اگر شفاعت کی نفی تمام اشخاص کو عام ہونے پر مذکورہ آیات کی دلالت کو ہم تسلیم کر لیں تو دوسرا جواب یہ ہے کہ مذکورہ آیت

ہر زمان میں شفاعت کی نفی پر دلالت نہیں کرتی بلکہ ہو سکتا ہے شفاعت کے قبول نہ کئے جانے کے لئے کوئی مخصوص وقت ہو جس میں کسی کے حق میں شفاعت نہ قبول کی جائے مثلاً وہ وقت کہ جس میں کسی کو شفاعت کی اجازت ہی نہ ہو جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔ مَن ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ۔ اور اگر یہ بھی تسلیم کر لیں کہ آیات مذکورہ ہر زمان میں قبول شفاعت کی نفی تمام اشخاص کو عام ہونے پر دلالت کرتی ہیں۔ تو یہ نہیں تسلیم کرتے کہ ہر حال میں قبول شفاعت کی نفی پر دلالت کرتی ہیں۔ بلکہ ہو سکتا ہے شفاعت کا نافع نہ ہونا اور قبول نہ کیا جانا بعض احوال کے ساتھ خاص ہو۔ مثلاً جس وقت جہنم میں داخل کئے جانے کا قطعی فیصلہ صادر ہو چکا ہو اس وقت اس کے حق میں کسی کی شفاعت قبول نہ کی جائے۔

حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ کیا قیامت کے روز آپ اپنے گھروالوں کو بھی یاد کریں گے۔ تو آپ نے فرمایا کہ تین مواقع میں کوئی کسی کو یاد نہیں رکھے گا۔ وزن اعمال کے وقت، نامہ اعمال دئے جانے کے وقت اور صل صراط پر گزرنے کے وقت۔ معلوم ہوا کہ بعض احوال پیش آئیں گے کہ کسی کا دوسرے کے حق میں شفاعت کرنا تو درکنار دوسرے کو حتیٰ کہ اپنے گھروالوں کو یاد بھی نہیں رکھے گا۔ اور اگر تمام احوال میں تمام اشخاص کو شفاعت کے نافع اور مقبول ہونے کی نفی کے عام ہونے پر آیات مذکورہ کی دلالت کو تسلیم کر لیں تو چوتھا جواب یہ ہے کہ جب دوسری جانب قبول شفاعت کے ثبوت پر بھی دلائل موجود ہیں۔ تو مثبت اور نافی دونوں طرح کے دلائل کے درمیان تطبیق دینے کی غرض سے ضروری ہے کہ معتزلہ کی پیش کردہ نصوص کو جو نفی شفاعت پر دلالت کرتی ہیں کفار کے ساتھ خاص کیا جائے۔ ایسی صورت میں وہ نصوص عام مخصوص منہ البعض کے قبیل سے ہوں گی۔

۷۲

قولہ: ولما كان اصل العفو الخواب یہاں سے شارح رحمۃ اللہ علیہ گناہ معاف کئے جانے اور شفاعت کے باب میں معتزلہ کے مذہب کا خلاصہ اور اس کی اجمالی تردید پیش کر رہے ہیں۔ چنانچہ فرماتے ہیں کہ چونکہ نفس معافی اور شفاعت دلائل قطعیہ کتاب و سنت و اجماع سے ثابت ہے۔ اس لئے معتزلہ کو علی الاطلاق گناہوں کی معافی اور مسئلہ شفاعت کا انکار کرنے کی جرات نہ ہوئی چنانچہ وہ معافی کے قائل ہوئے مگر تمام گناہوں کی معافی کے جواز کے قائل نہ ہوئے بلکہ یہ کہا کہ مغائر تو ہر ایک کے معاف کئے جائیں گے۔ صغیرہ گناہ پر اللہ تعالیٰ نہ کسی مومن کو سزا دے گا۔ نہ کافر کو اور نہ مرتکب کبیرہ کو جو بلا توبہ کے مرگیا۔ مومن کو صغیرہ گناہ پر اس لئے سزا نہیں دے گا کہ وہ ارشاد قرآنی "إِنَّ مَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نَكَفَرُ عَنْكُمْ سِئَاتِكُمْ" کے مطابق کبائر سے اجتناب کے سبب ساقط ہو چکا اور کافر اور مرتکب کبیرہ کو صغیرہ گناہ پر اس لئے سزا نہ دے گا کہ کافر اپنی کفر کی اور مرتکب کبیرہ اپنے کبیرہ کی سزا جھیلنے میں مشغول ہے۔

دونوں مخلوقی النار ہیں۔ ان کو اپنے کفر اور کبیرہ کی سزا سے کبھی فرصت ہی نہ ملے گی کہ صغیرہ کی سزا ان کو دی جائے اور فیہ کی وجہ سے ان کی سزا میں شدت بھی پیدا نہیں کی جاسکتی کہ ساتھ ہی ساتھ دونوں گناہوں کی سزا مل جائے۔ کیونکہ کفر اور کبیرہ کی سزا آخری درجہ کی سزا ہے۔ جس پر زیادتی اور اضافہ ممکن نہیں ہے۔ اسی طرح ان کبار کی معافی کے بھی قائل ہیں جن سے بندہ نے توبہ کر لی ہو۔ اور شفاعت کے بھی قائل ہیں مگر یہ کہتے ہیں کہ شفاعت گناہ بخشوانے اور عذاب سے رہائی دلانے کے لئے نہیں۔ بلکہ نیکوں کے ثواب میں زیادتی اور ان کے درجات میں بلندی کے لئے ہوگی۔

شارح فرماتے ہیں کہ معتزلہ جس انداز پر عفو اور جس معنی میں شفاعت کے قائل ہیں۔ دونوں بابتیں غلط ہیں۔ اول تو اس لئے کہ وہ مرتکب کبیرہ جس نے توبہ کر لی ہو اور وہ مرتکب صغیرہ جو کبیرہ سے اجتناب کرتا رہا ہو وہ معتزلہ کے نزدیک عذاب کا مستحق ہی نہیں ہے تو پھر ان کے معاف کئے جانے کی بات بے معنی ہے۔ کیونکہ عفو کے معنی مستحق عذاب سے درگزر کرنا اور اس کو سزا نہ دینا ہے اور ثانی اس لئے غلط ہے کہ نصوص شفاعت بمعنی گناہ معاف کرنے کی سفارش پر دلالت کرتے ہیں۔ لہذا اس کو زیادتی ثواب پر محمول کرنا نصوص کے خلاف ہے جو ہرگز معتبر نہیں ہو سکتا۔ بخاری اور مسلم میں تفصیل کے ساتھ یہ حدیث موجود ہے جس میں آیا ہے کہ قیامت کے روز نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم عرش کے پاس سجدہ کرینگے۔ اور جنہیوں کی نجات کے لئے شفاعت فرمائیں گے اللہ تعالیٰ آپ کی شفاعت قبول فرمائیں گے اور بہت سے جنہیوں کی رہائی کا حکم دیں گے۔ اسی طرح آپ اپنی شفاعت کے ذریعے رہائی دلاتے رہیں گے۔ یہاں تک کہ سوائے ان لوگوں کے جن کے واسطے قرآن نے خلود فی النار کا فیصلہ سنایا ہے۔ جہنم میں اور کوئی نہ بچے گا۔

واهل الکبر ثمرت المؤمنین لا یخلدون فی النار وان ما توامن غیر توبۃ لقتولہ تعالیٰ فمن یعمل مثقال ذرۃ خیرا یرہ ونفس الایمان عمل خیر ولا یکن ان یرى جزاءه قبل دخول النار ثم یدخل النار لانه باطل بالاجماع فتعین الخروج من النار ولقول تعالیٰ وعد الله المؤمنین والمومنات جنات وقوله تعالیٰ ان الذین امنوا وعملوا الصالحات کانت لهم جنات الفردوس اى غیر ذالک من النصوص الدالۃ علی کون المؤمن من اهل الجنة مع ما سبق من الادلۃ القاطعۃ الدالۃ علی ان العبد لا یرجى بالمعصیۃ عن الایمان۔ وانما الخلود فی النار من اعظم العقوبات وقد جعل جزاء الکفر الذی هو اعظم الجنایات فلو جوزی بها غیر الصکافر لکانت زیاده علی قدر الجنایۃ فلا یکن عادلاً

ترجمہ

اور مومن اہل کبار جہنم میں ہمیشہ نہیں رہیں گے، اگرچہ وہ بغیر توبہ کئے مرجائیں۔ اللہ تعالیٰ کے ارشاد فرمانے کی وجہ سے کہ جو شخص ذرہ برابر بھی نیکی کرے گا اس کا بدلہ پائے گا اور نفس ایمان بھی عمل خیر ہے اور یہ بات ناممکن ہے کہ جہنم میں داخل ہونے سے پہلے اس کا بدلہ پالے۔ پھر جہنم میں داخل کر دیا جائے کیونکہ یہ تو بالاتفاق باطل ہے۔ تو پھر جہنم سے نکلنا متعین ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کے ارشاد فرمانے کی وجہ سے کہ اللہ نے مومن مردوں اور مومنہ عورتوں سے جنت کا وعدہ فرمایا ہے اور اللہ تعالیٰ کے ارشاد فرمانے کی وجہ سے کہ بیشک جو لوگ ایمان لائے اور کئے انھوں نے اچھے اچھے کام، ان کے لئے فردوس کے باغات ہیں۔ اور ان کے علاوہ ایسی نصوص کی وجہ سے جو مومن کے اہل جنت میں سے ہونے پر دلالت کرنے والی ہیں۔ ان گذشتہ دلائل قطعیہ کے ساتھ جو اس بات پر دلالت کرنے والے ہیں کہ بندہ معصیت کی وجہ سے ایمان سے خارج نہیں ہوتا۔ نیز خلود فی النار سب سے بڑی سزا ہے جو اس کفر کا بدلہ قرار دیا گیا ہے جو سب سے بڑا جرم ہے تو اگر یہ سزا کافر کے علاوہ کسی کو دی گئی۔ جس کا جرم یقیناً کفر سے کمتر ہے، تو یہ مقدار جرم سے زائد سزا ہوگی۔ تو پھر یہ عدل نہ ہوگا۔

۷۳

تشریح

اہل السنۃ والجماعت کا عقیدہ ہے کہ مومن مرتکب کبیرہ خواہ وہ کبیرہ سے توبہ کئے بغیر مر گیا ہو جہنم میں ہمیشہ نہیں رہے گا۔ اس سلسلہ میں پہلی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے۔ فمن یعمل مثقال ذرۃ خیراً یرہ۔ ترجمہ۔ جو شخص ذرہ برابر بھی عمل خیر کرے گا اس کا بدلہ پائے گا۔ اور نفس ایمان بھی عمل خیر ہے۔ جیسا کہ مسلم شریف میں حضرت ابو ہریرہ رضی عنہ سے روایت ہے۔ سئل عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ائی الأعمال افضل، قال الا ایمان باللہ۔ ترجمہ۔ آپ سے دریافت کیا گیا کہ کونسا عمل افضل ہے تو آپ نے فرمایا کہ ایمان باللہ۔ سو جب اس حدیث کی رو سے نفس ایمان بھی عمل خیر ہے۔ اور آیت مذکورہ کی رو سے اس کا بدلہ ملنا ضروری ہے۔ اب عقلاً تین احتمالات ہیں پہلا احتمال یہ کہ ایمان کا بدلہ دنیا کے اندر نعمت کی شکل میں یا آخرت کے اندر کبیرہ کی سزا میں تخفیف کی شکل میں دیدی جائے۔ یہ اس لئے باطل ہے کہ نصوص اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ ایمان کا بدلہ جنت ہے۔ جیسے مسلم شریف میں حدیث مذکور ہے۔ من مات وهو یعلم ان لا الہ الا اللہ دخل الجنة۔ ترجمہ۔ جس شخص کی موت اس یقین کی حالت میں ہوئی کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں۔ وہ جنت میں داخل ہوگا۔ دوسرا احتمال یہ کہ ایمان کا بدلہ دینے کے لئے اس کو جنت میں داخل کیا جائے۔ اور جب وہ اپنے ایمان کا بدلہ پا چکے تو جنت سے نکال کر کبیرہ کی سزا کے لئے ہمیشہ ہمیش کے واسطے جہنم میں داخل کر دیا جائے۔ یہ احتمال بالاتفاق باطل ہے کیونکہ امت کا اس بات پر اجماع ہے کہ جو جنت میں داخل ہوگا وہ ہمیشہ جنت میں رہے گا۔

رہے گا۔ جنت سے کبھی بھی نہ نکلے گا۔ اس بات پر دلائل قطعیہ موجود ہیں۔ تیسرا احتمال یہ ہے کہ کبیرہ کی سزا دینے کے لئے اس کو اولاً جہنم میں داخل کر دیا جائے۔ دراصل مالیکہ اس کو اپنے ایمان کا بدلہ جنت میں ملنا ہے۔ تو پھر ایمان کا بدلہ جنت میں پانے کے لئے اس کا جہنم سے نکلتا متعین ہو گیا اور ہمارا دعویٰ ثابت ہو گیا کہ مومن مرتکب کبیرہ مغلدر فی النار نہیں ہوگا۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ ماسبق میں اس بات پر دلائل قطعیہ گزر چکے ہیں۔ کہ گناہ کبیرہ بندہ مومن کو ایمان سے خارج نہیں کرتا۔ بلکہ مرتکب کبیرہ مومن ہے۔ اور ارشادات الہیہ وعدہ اللہ المومنین والمومنات جناتہ اور ان الذین آمنوا وعملوا الصالحات کانت لہم جنات الفردوس نزلاً وغیرہ کی رو سے مومن اہل جنت ہیں۔ لہذا مرتکب کبیرہ اہل جنت میں سے ہے اور پہلے جنت میں داخل کیا جاتا ہے پھر کبیرہ کی سزا کے لئے جنت سے نکال کر جہنم میں داخل کیا جاتا تو بالاجماع باطل ہے تو یہی متعین ہوا کہ پہلے کبیرہ کی سزا کے لئے جہنم میں داخل کیا جائے گا۔ پھر جہنم سے نکال کر ہمیشہ کے لئے جنت میں داخل کر دیا جائے گا۔ لہذا ہمارا مدعی ثابت ہو گیا کہ مومن مرتکب کبیرہ مغلدر فی النار نہ ہوگا۔ تیسری دلیل لازمی ہے کیونکہ یہ دلیل حسن و قبح کے عقلی ہونے پر موقوف ہے۔ جس کا فریق مخالف یعنی معتزلہ قائل ہیں۔ اشعریہ اہل کے قائل نہیں ہیں۔ اس دلیل کا حاصل یہ ہے کہ خلود فی النار آخری درجہ کی سزا ہے۔ جس کو اللہ تعالیٰ نے آخری درجہ کے جرم یعنی کفر کا بدلہ قرار دیا ہے۔ سو اگر یہ سزا کافر کے علاوہ مثلاً مرتکب کبیرہ کو دی جائے جس کا جرم یقیناً کفر سے ہلکا اور کمتر ہے تو مقدار جرم سے زائد سزا ہوگی اور مقدار جرم سے زائد سزا دنیا عقلاً فبیح ہے۔ اور جو فعل عقلاً فبیح ہو وہ تمہارے نزدیک عدل نہیں ہو سکتا۔ لہذا اللہ تعالیٰ کا مرتکب کبیرہ کو خلود فی النار کی سزا دینا تم معتزلہ کے مذہب کی رو سے عدل نہ ہوگا۔

وذهب المعتزلة الى ان من ادخل النار فهو خالد فيها لا ينزل اما كافر او صاحب كبيرة مات بلا توبة اذا المعصوم والتائب وصاحب الصغيرة اذا اجتنب الكبائر ليسوا من اهل النار على ما سبقت من اصولهم، والكافر مغلدر بالاجماع، وكذا صاحب الكبيرة مات بلا توبة بوجهين الاول انه يستحق العذاب وهو مضرة خالصة دائمة، فليست استحقاق الثواب الذي هو منفعة خالصة دائمة، والجواب منع قيد الدوام بل منع الاستحقاق بالمعنى الذي قصدوه وهو الاستيجاب، وانما الثواب فضل منه العذر عدل، فان شاء عفى وان شاء عذب، مدة ثم لا يخله الجنة، الثاني النص صريح بالدالة على الخلود كقول تعالى ومن يقتل مومنًا متعمداً فجزاءه جهنم خالدًا فيها، وقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يمد له نارا لا يخالها فيها وقوله تعالى من كسب

سیئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون، والجواب ان قاتل المؤمن لكونه مؤمنا لا يكون الا كافرا. وكذا من تعدى جميع الحدود، وكذا من احاطت به خطيئته وشملت من كل جانب، ولو سلم فالخلود قد يستعمل في الملك الطويل كقولهم سجن فخلد ولو سلم فمعارض بالنصوص الدالة على عدم الخلود كما مر.

ترجمہ اور معتزلہ کا مذہب یہ ہے کہ جو جہنم میں داخل کر دیا جائے گا وہ ہمیشہ اسی میں رہے گا اس لئے کہ وہ یا تو کافر ہو گا یا مرتکب کبیرہ جو بلا توبہ مر گیا۔ اس لئے کہ معصوم اور تائب اور مرتکب صغیرہ جبکہ کبائر سے وہ اجتناب کرتا رہا ہو۔ یہ لوگ اہل جہنم میں سے ہیں ہی نہیں۔ جیسا کہ ان کا اصول گذر چکا۔ اور کافر بالاتفاق مخلد فی النار ہے۔ اور اسی طرح مرتکب کبیرہ بھی جو بلا توبہ مر گیا ہو دو وجہ سے مخلد فی النار ہے۔ او یہ کہ وہ عذاب کا مستحق ہے۔ اور عذاب خالص اور دائمی منفعت کا نام ہے۔ پس وہ اس ثواب کا مستحق ہونے کے منافی ہے جو خالص اور دائمی منفعت کا نام ہے۔ اور اس کا جواب دوام کی قید کا انکار ہے بلکہ اس معنی میں استحقاق کا بھی انکار ہے جس معنی کا انھوں نے ارادہ کیا۔ اور وہ معنی اللہ پر واجب ہونے کا کہ اور ثواب محض اللہ کا فضل ہے اور عذاب عدل ہے۔ سو اگر چاہے معاف کر دے گا اور اگر چاہے گا ایک مدت تک عذاب دے کر اس کو جنت میں داخل کرے گا۔ دوسری دلیل (معتزلہ کی) وہ نصوص ہیں جو مرتکب کبیرہ کے، خلود فی النار پر دلالت کرنے والے ہیں۔ جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد کہ جو شخص کسی مؤمن کو عداقت کرے گا تو اس کی سزا جہنم ہے جس میں وہ ہمیشہ رہے گا اور جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد کہ جو شخص اللہ اور اس کے رسول کی نافرمانی کرے گا اور اس کے احکام کی خلاف ورزی کرے گا۔ اللہ تعالیٰ اس کو جہنم میں داخل فرمائے گا۔ جس میں وہ ہمیشہ رہے گا۔ اور جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد کہ جو لوگ بدی کا ارتکاب کریں اور ان گناہ ان کا احاطہ کر لیں وہی لوگ جہنمی ہیں وہ جہنم میں ہمیشہ رہیں گے۔ اور جواب یہ ہے کہ مؤمن کو اس کے مؤمن ہونے کی وجہ سے قتل کرنے والا کافر ہی ہو سکتا ہے۔ اسی طرح جو شخص اللہ کے تمام احکام کی خلاف ورزی کرے اور اسی طرح گناہ اس کا احاطہ کر لیں اور ہر جانب سے اس کو گھیر لیں (وہ کافر ہی ہو گا)۔ اور اگر مان لیا جائے تو لفظ خلود طویل قیام کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے جیسے "سجن ممتد" بمعنی لمبی قید۔ اور اگر مان لیا جائے تو یہ دلیل (معتزلہ کی) ان نصوص کے معارض ہے جو عدم خلود پر دلالت کرنے والی ہیں جیسا کہ گذر چکا۔

تشریح اہل سنت والجماعت کے برخلاف معتزلہ کا مذہب یہ ہے کہ مرتکب کبیرہ جو بلا توبہ مر گیا

ہو وہ مخلد فی النار ہوگا۔ ان کا کہنا ہے کہ جو بھی جہنم میں داخل ہوگا وہ ہمیشہ کے لئے داخل ہوگا کیونکہ جہنم میں داخل ہونے والا کافر ہوگا یا مرتکب کبیرہ جو بلا توبہ مرگیا ہو۔ اس لئے کہ معصوم جس سے صغیرہ یا کبیرہ کوئی گناہ صادر نہیں ہوا۔ اور مرتکب کبیرہ جس نے مرنے سے پہلے توبہ کر لی ہو اور مرتکب صغیرہ جو کبیرہ سے اجتناب کرتا رہا ہو۔ معتزلہ کے اصول پر جہنم کے مستحق ہی نہیں اس لئے جہنم میں داخل ہونے والا کافر ہوگا یا مرتکب کبیرہ جو بلا توبہ کے مرگیا ہو۔ اور کافر تو بالاجماع مخلد فی النار ہے۔ اور مرتکب کبیرہ جو بلا توبہ مرگیا ہو وہ بھی مخلد فی النار ہے دو دلیلوں کی وجہ سے۔ پہلی دلیل تو یہ کہ وہ عذاب کا مستحق ہے جو خالص اور دائمی مضرت کا نام ہے لہذا عذاب کا مستحق ہونا اس ثواب کے مستحق ہونے کے منافی ہے جو خالص اور دائمی منفعت کا نام ہے۔ اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ عذاب اور ثواب کے معنی میں دوام کی قید تسلیم نہیں بلکہ جس معنی میں وہ بندہ کو عقاب یا ثواب کا مستحق قرار دیتے ہیں یعنی یہ کہ ثواب اور عقاب اللہ پر واجب ہے۔ ہم یہ بھی نہیں تسلیم کرتے ہیں اور ہم کہتے ہیں کہ ثواب محض اللہ کا فضل ہے اور عقاب اس کا عدل ہے اگر وہ چاہے تو مرتکب کبیرہ کو معاف کر دے خواہ محض اپنے فضل سے یا کسی کی شفاعت قبول کر کے اور چاہے تو ایک مدت تک عذاب دے پھر عذاب سے رہائی دے کر جنت میں داخل کرے۔ عذاب و ثواب میں سے کوئی چیز اللہ پر واجب نہیں اور ہم جو کہتے ہیں کہ مطیع جنت کا مستحق ہے اور کافر جہنم کا مستحق ہے تو ہماری مراد یہ ہوتی ہے کہ مطیع اللہ کے فعل کا اہل ہے اور کافر اللہ کے عدل کا اہل ہے۔ یہ مطلب ہرگز نہیں ہوتا کہ مطیع کو جنت میں اور کافر کو جہنم میں داخل کرنا اللہ تعالیٰ پر واجب ہے اور معتزلہ کی دوسری دلیل وہ نصوص ہیں جو مرتکب کبیرہ کے خلود فی النار پر دلالت کرتے ہیں۔ مثلاً اللہ تعالیٰ کا ارشاد ”وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا“ اور جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ”وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ يَلْخُذْ نَارًا خَالِدًا فِيهَا“ اور جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ”وَمَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ“ شارح رحمۃ اللہ علیہ نے ان نصوص سے معتزلہ کے استدلال کا جو پہلا جواب دیا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ مذکورہ تینوں نصوص کفار کے حق میں ہیں نہ کہ مرتکبین کبار کے حق میں۔ چنانچہ پہلی آیت کا مطلب ہے کہ جو شخص کسی مومن کو اس کے مومن ہونے کی وجہ سے قتل کر اس کے لئے خلود فی النار ہے اور یہ بات ظاہر ہے کہ کسی کو مومن ہونے کی وجہ سے وہی قتل کرنے کا جو ایمان کو قبیح سمجھے گا اور ایمان کو قبیح سمجھنے والا قطعی طور پر کافر ہے۔ یا یوں کہا جائے کہ آیت مذکورہ میں متعمداً بمعنی مستحلاً ہے یعنی جو کسی مومن کو قتل کرے قتل مومن کو حلال سمجھ کر۔ اور یہ پہلے گزر چکا ہے والا مستحلاً کفر یعنی کسی گناہ کو خواہ وہ صغیرہ ہی کیوں نہ ہو حلال سمجھنا کفر ہے اور دوسری آیت بھی کفار کے حق میں ہے۔

کیونکہ ویتعد حد و دہ میں لفظ حد و دہ مضاف ہے اور جس طرح لام تعریف کبھی استغراق کے لئے آتا ہے اسی طرح اضافت بھی مفید استغراق ہوتی ہے۔ اس صورت میں من یتعد حد و دہ کا معنی ہوگا جو شخص اللہ کے تمام احکام کو ترک کرے اور تمام احکام میں ایمان باللہ اور ایمان بالرسول وغیرہ بھی داخل ہے اور ایمان باللہ اور ایمان بالرسول کو نظر انداز کرنے والا یقیناً کافر ہوگا اور تیسری آیت میں احاطہ سے مراد یہ ہے کہ گناہ اس کے ظاہر اور باطن یعنی اعضاء جوارح اور قلب دونوں کو گھیر لیں۔ اس صورت میں نہ دل میں تصدیق باقی رہے گی اور نہ زبان پر شہادتین کا اقرار اور ایسا شخص بھی یقیناً کافر ہی ہوگا۔

۷۵

حاصل کلام یہ ہے کہ معتزلہ کی پیش کردہ تینوں آیات کفار کے حق میں ہیں اور اگر ان کی یہ بات مان جائے کہ مذکورہ آیات مرتکبین کبار ہی کے حق میں ہیں تو ہم کہیں گے کہ لفظ خلود ہمیشہ دوام ہی کے معنی میں استعمال نہیں ہوتا۔ بلکہ کبھی نکتہ طویل یعنی لمبی مدت کے قیام کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے۔ جیسے بولا جاتا ہے: مستحکم مخلد یعنی لمبی مدت تک کی قید۔ یا جیسے کہا جاتا ہے: خلد اللہ ملکہ۔ یعنی اللہ تعالیٰ اس کی سلطنت کو تا دیر قائم رکھے۔ اور اگر یہ بھی مان لیا جائے کہ خلود دوام ہی کے معنی میں استعمال ہوتا ہے تو پھر ہم کہتے ہیں کہ تھاکر پیش کردہ آیات ان نصوص قرآنیہ کے معارض ہیں جو اہل کبار کے عدم خلود فی النار پر دلالت کرنے والی ہیں۔ جیسے ”وعد اللہ المؤمنین والمومنات جنات“ اور ”فمن یعمل مثقال ذرۃ خیرا یرہ“ اور حدیث ابو ذر رضی اللہ عنہ ”وان زلی وان سرف علی رغنم الف الی ذر“ اور جب وہ آیات عدم خلود پر دلالت کرنے والی نصوص کے معارض ہیں تو معتزلہ کا ان آیات سے استدلال درست نہیں۔

والایمان فی اللغة التصدیق ای اذعان حکم المخبر وقبول وجعلہ صادقا انفعال من الامن، کان حقیقۃ امن بامنه التکذیب والمخالفتہ، یعدی باللام کما فی قولہ تعالیٰ حکایۃ عن اخوة یوسف علیہ السلام وما انت بمومن لنا ای بمصدق، وبالباء کما فی قولہ علیہ السلام الایمان ان تؤمن باللہ۔ الحدیث۔ ای تصدق، ولیست حقیقۃ التصدیق ان تقع فی القلب نسبة الصدق الی الخبر والمخبر من غیر اذعان وقبول بل هو اذعان وقبول ذالک لئلا یقع علیہ اسم التسليم علی ما صرح بہ الامام الغزالی، وبما لعلہ المعنی الذی یعبر عنہ بالفارسیۃ بگردیدان هو معنی التصدیق المقابل للتصور حیث یقال فی ادائل علم المیزان: العلم إما تصور وإما تصدیق صرح بذالک رئیسہم ابن سینا فلو حصل ہذا المعنی لبعض الکفار کان اطلاق اسم الکافر علیہ من جہتہ ان علیہ شیئا من امارات التکذیب والا نکار کما فرضنا ان احدا صدق بجميع ما جاء بہ النبی

علیہ السلام وسلم واقربہ وعمل، ومع ذاک شد الزنار بالاختیاراً وسجد للصنم
بالاختیار نجعلہ کافرًا لما ان النبی علیہ السلام جعل ذالک علامة التکذیب والانکار
وتحقق فیذا المقام علی ما ذکرنا یسهل لنا الطریق الی حل کثیر من الاشکال الموردة
فی مسئلة الایمان۔

اور ایمان لغت میں تصدیق کا نام ہے یعنی خبر دینے والے کی بات کا یقین کر لینا اور اس کو مان لینا،
ترجمہ اور اس کو سچ قرار دینا۔ افعال کا مصدر ہے۔ امن سے ماخوذ ہے گویا کہ "امن بہ" کے حقیقی معنی
ہیں اس کو تکذیب اور مخالفت سے مامون اور بے خوف کر دیا۔ لام کے ذریعہ متعدی ہوتا ہے جیسا کہ برادران
یوسف کے قول کی حکایت کے طور پر اللہ تعالیٰ کے ارشاد "وما انت بمومن لنا" میں "یعنی بمصدق
اور با کے ذریعہ (متعدی ہوتا ہے) جیسا کہ نبی علیہ السلام کے ارشاد "الایمان ان تؤمن باللہ" میں تو
بمعنی تصدیق ہے اور تصدیق کی حقیقت یہ نہیں ہے کہ خبر یا خبر کی طرف سچائی کی نسبت دل میں آجائے
بغیر یقین کے اور بغیر اس کو قبول کئے۔ بلکہ وہ یقین کر لینا اور اس کو اس طرح قبول کر لینا ہے کہ اس پر لفظ
صادق آئے۔ جیسا کہ امام غزالی نے اس کی صراحت کی ہے۔ بہر حال جس معنی کو فارسی میں گرویدن سے تعبیر کیا
جاتا ہے وہی اس تصدیق کا معنی ہے جو تصور کا مقابل ہے۔ اس لئے کہ علم منطق کے آغاز میں بیان کیا جاتا ہے
کہ علم بالقصور ہوگا یا تصدیق، رئیس المناطقہ ابن سینا نے اس کی صراحت کی ہے۔ سواگر یہ معنی کسی کا فرق ہو
ہو تو اس پر کافر کا اطلاق اس وجہ سے ہوگا کہ اس پر تکذیب و انکار کی کوئی علامت ہوگی جیسا کہ ہم فرض کر
کہ ایک شخص نبی علیہ السلام کی لائی ہوئی تمام باتوں کی تصدیق کرتا ہے اور اس کا اقرار کرتا ہے اور اس پر عمل
بھی کرتا ہے۔ بایں ہمہ وہ زنار باندھتا ہے اپنے اختیار سے اور بت کو سجدہ کرتا ہے اپنے اختیار سے۔ تو ہم
اس کو کافر قرار دینگے۔ کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ان چیزوں کو تکذیب و انکار کی علامت قرار دیا ہے
اور اس مسئلہ کی تحقیق جس انداز پر میں نے کی ہے۔ تمھارے لئے مسئلہ ایمان میں وارد کئے جانے والے
بہت سے اشکالات کے حل کا راستہ آسان کر دے گا۔

تشریح بعض لوگوں کا کہنا ہے کہ ایمان مصدر افعال ہے اگر ہمزہ افعال تعدیہ کے لئے ہے تو اس کا معنی
جعل الخیر ائمنًا یعنی کسی کو امن والا بنادینا اور اگر ہمزہ افعال غیر تعدیہ کے لئے ہے تو اس کا معنی
امن والا ہو جانا ہے۔ پھر شرع نے اس کو تصدیق کے معنی کی طرف نقل کر لیا۔ ان لوگوں کے مذہب پر ایمان
شرعی کا جو تصدیق کے معنی میں ہے۔ معنی لغوی سے منقول ہونا لازم آتا ہے اور نقل خلاف اصل ہے۔
اس بناء پر شارح رحمۃ اللہ علیہ ان لوگوں کے برخلاف کہتے ہیں کہ ایمان کا لغوی معنی تصدیق ہے اور

لغوی اور شرعی معنی کے درمیان فرق صرف اطلاق اور تفسیر کا ہے۔ یعنی لغت میں ایمان نام ہے کسی بھی خبر دینے والے کی بات کا یقین کر لینے اس کو قبول کر لینے اور اس کو سچا قرار دینے کا خواہ وہ خبر دینے والا نبی ہو یا غیر نبی اور شرع میں ایمان خاص طور سے نبی علیہ السلام کی ان تمام باتوں میں تصدیق کرنے کا نام ہے۔ جو وہ اللہ کے پاس سے لائے اور ایمان کا لغوی معنی جعل الخیر امناً وضع اول کے اعتبار سے ہے اور تصدیق وضع ثانی کے اعتبار سے ہے تو دونوں لغوی اور اصلی معنی ہوئے۔ اور دونوں معنی کے درمیان مناسبت یہ ہے کہ تصدیق کے اندر جعل الخیر امناً کا معنی موجود ہے باس وجہ کہ جب کوئی کسی کی تصدیق کرتا ہے تو اس کو اپنی طرف سے مخالفت اور تکذیب سے مامون اور بے خوف کر دیتا ہے۔ پھر چونکہ ایمان کے اندر اذعان کے معنی پائے جاتے ہیں جو بواسطہ لام متعدی ہوتا ہے کہا جاتا ہے اذعن لافلان۔ اس نے فلاں کی بات مان لی۔ اس لئے ایمان کبھی بواسطہ لام متعدی ہوتا ہے۔ جیسا کہ برادران یوسف علیہ السلام نے اپنے باپ یعقوب علیہ السلام سے کہا تھا۔ وما انت بجمون لنا۔ یعنی آپ ہماری بات کی تصدیق نہ کریں گے اور اس حیثیت سے کہ ایمان کے اندر اعتراف کا معنی بھی موجود ہے جو بواسطہ باء متعدی ہوتا ہے۔ اس لئے ایمان کبھی بواسطہ باء بھی متعدی ہوتا ہے۔ جیسا کہ نبی علیہ السلام کے ارشاد ”الا یمان ان تؤمن باللہ میں بواسطہ باء متعدی ہے۔ اور ”تؤمن“ بمعنی ”تصدق“ ہے۔ الغرض لفظ ایمان کا معنی لغت اور شرع میں ایک ہی ہے۔ یعنی تصدیق۔ فرق صرف اطلاق اور تفسیر کا ہے جیسا کہ اوپر گزر چکا۔ اس پر ایک اشکال وارد ہوتا ہے کہ بعض کفار نبی علیہ السلام کو صادق جانتے تھے اور کہتے بھی تھے تو ان کے اندر تصدیق پائی تھی اس کے باوجود ان کو مومن نہیں کیا گیا۔ اس سے معلوم ہوا کہ شریعت میں ایمان فقط تصدیق کا نام نہیں ہے، شارح نے اس اشکال کا جواب یہ دیا کہ تصدیق کی حقیقت صرف کسی خبر یا خبر کی سچائی کا بغیر اذعان و قبول کے دل میں آجانا نہیں ہے۔ بلکہ سچ جان کر اس کو سچ مان لینا تصدیق ہے۔ جس کو تسلیم کہا جاتا ہے اور کفار کو نبی علیہ السلام کی سچائی کا علم تو تھا۔ مگر تصدیق بمعنی تسلیم ان کو حاصل نہ تھی۔ حاصل کلام یہ کہ تصدیق سے قلب کی وہ کیفیت مراد ہے جس کو فارسی میں گرویدن سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اور یہی تسلیم ہے اور یہی اس تصدیق کا بھی معنی ہے جو تصور کا مقابل ہے۔ سو اگر یہ کیفیت یعنی تصدیق بمعنی تسلیم کسی کافر کو حاصل ہو۔ تو اس پر لفظ کافر کا اطلاق اس وجہ سے نہیں ہے کہ تصدیق ایمان نہیں ہے بلکہ اس وجہ سے ہے کہ اس پر تکذیب اور انکار کی کوئی علامت ہے۔ جیسے کہ ہم فرض کریں کہ ایک شخص نبی علیہ السلام کی لائی ہوئی تمام باتوں کی تصدیق کرتا ہے اور ان کا اقرار بھی کرتا ہے اور عمل بھی کرتا ہے۔ غرض تمام اہل قبائلیہ کے نزدیک اس کے اندر ایمان جمع ہیں۔ ان کے نزدیک بھی جو فقط تصدیق کو ایمان قرار دیتے ہیں اور ان کے نزدیک بھی جو فقط اقرار

کو ایمان قرار دیتے ہیں اور ان کے نزدیک بھی جو تصدیق اور اقرار دونوں کے مجموعہ کو ایمان قرار دیتے ہیں۔ اور ان کے نزدیک بھی جو تصدیق اور اقرار و عمل تینوں کے مجموعہ کو ایمان قرار دیتے ہیں۔ مگر اس کے ساتھ ہی وہ اختیاری طور پر زنا را باندھتا ہے جو کفار کا شعار ہے یا اختیاری طور پر بت کو سجدہ کرتا ہے تو ہم ظاہر اور باطن دونوں اعتبار سے اسکو کافر کہیں گے۔ کیونکہ زنا را باندھنا اسی طرح بت کو سجدہ کرنا جب کہ بغیر جبر و اکراہ کے ہو تکذیب و انکار کی علامت ہے اور جس تصدیق کے ساتھ تکذیب و انکار کی علامت ہو وہ تصدیق کا عدم ہے اور اس کا کوئی اعتبار نہیں۔

قوله: و لتحقیق هذا الكلام الخ یعنی جس انداز پر میں نے ایمان کے لغوی معنی کی تحقیق پیش کی ہے اس سے مسئلہ ایمان میں وارد کئے جانے والے بہت سے اشکالات حل ہو جاتے ہیں کیونکہ تحقیق مذکور کا خلاصہ یہ ہے کہ ایمان کا لغوی معنی تصدیق یعنی کسی کی بات کو سچ جان سچ مان لینا ہے۔ دریاں حالیکہ اس کے ساتھ تکذیب و انکار کی کوئی علامت نہ ہو۔ اور جو اشکالات وارد کئے جاتے ہیں ان میں سے ایک اشکال تو یہ ہے کہ اگر ایمان تصدیق کا نام ہوتا تو ابو جہل مومن ہوتا۔ کیونکہ وہ نبی علیہ السلام کو صادق جانتا تھا۔ حل کا یہ ہے کہ تسلیم یعنی مان لینا جو تصدیق کی حقیقت ہے۔ نہ پائے جانے کی وجہ سے اس کی تصدیق کو ایمان نہیں کہہ سکتے۔ دوسرا اشکال یہ کہ ایک شخص تصدیق و اقرار کرتا ہے۔ فریق و واجبات پر عمل بھی کرتا ہے مگر وہ بت کو سجدہ کرتا ہے یا کسی حکم شرعی کے ساتھ استہزاء کرتا ہے تو فقہاء اس کے اوپر کفر کا حکم لگاتے ہیں۔ حالانکہ تمام اہل قبلہ کے مذہب کے مطابق ارکان ایمان اس کے اندر موجود ہیں۔ اس اشکال کا حل یہ ہے کہ بت کو سجدہ کرنا یا شریعت کے کسی حکم کے ساتھ استہزاء تکذیب کی علامت ہے اور جس ایمان کے ساتھ تکذیب و انکار کی علامت موجود ہو وہ کالعدم ہے۔

وَ اِذَا عُرِفَتْ حَقِيقَةُ مَعْنَى التَّصَدِيقِ، فَاعْلَمَنَّ الْاِيْمَانُ فِي الشَّرْعِ هُوَ التَّصَدِيقُ بِمَا جَاءَ بِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ تَعَالَى اَيَ تَصَدِيقِ النَّبِيِّ بِالْقَلْبِ فِي جَمِيعِ مَا عَلِمَ بِالْفَضْلِ وَرَقَةِ بَحِيْثُهُ بِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ تَعَالَى اَجْمَالًا، فَانَّهُ كَانَتْ فِي الْخُرُوجِ عَنْ عَهْدَةِ الْاِيْمَانِ، وَلَا تَنْحَطُّ دَرَجَتُهُ عَنِ الْاِيْمَانِ التَّفْصِيلُ، فَالْمُشْرِكُ الْمَصْدُوقُ بِوُجُودِ الصَّالِحِ وَصِفَاتِهِ لَا يَكُونُ مَوْعِنًا اِلَّا بِحَسَبِ اللِّغَةِ دُونَ الشَّرْعِ لَا خِلَافَ لَهُ بِالْمُتَوَحِّدِ، وَالْبَيِّنَةُ اِلَّا مُشَارَةً لِقَوْلِهِ تَعَالَى وَمَا يَوْمُنَ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ اِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ۔ وَالْاَقْرَارُ بِمَا اَيَ بِاللِّسَانِ اِلَّا اِنْ اِلْتَصَدَّقَ رُكْنٌ لَا يَحْتَمِلُ السَّقُوطَ اَصْلًا وَالْاَقْرَارُ يَتَحْتَمَلُ مَا فِي حَالَتِهِ اِلَّا كَرَاهًا۔ فَانْ قِيلَ قَدْ بَقِيَ التَّصَدِيقُ كَمَا فِي حَالَتِهِ اَلْيَوْمَ وَالْعَقْلَةُ، قُلْنَا التَّصَدِيقُ بَاقٍ فِي الْقَلْبِ، وَالْاَهْوَالُ

انما هو عن حصوله، ولو سلم فالشارع جعل المحقق الذي لم يطرعه عليه ما لينا زه
 في حكم الباقي. حتى كانت المؤمن اسماً لمن آمن في الحال او في الماضي ولم يطرعه عليه
 ما هو علامة التكذيب، هذا الذي ذكره من ان الايمان هو التصديق والافعال
 مذهب بعض العلماء وهو اختيار الامام شمس الائمه وفقه الاسلام.

ترجمہ اور جب تم تصدیق کا حقیقی معنی جان چکے تو اب یہ بھی جان لو کہ شرع میں ایمان ان باتوں کی تصدیق
 ہے جو آپ اللہ کے پاس سے لائے۔ یعنی ان تمام باتوں میں دل سے نبی کی اجمالی طور پر تصدیق کرنا
 ہے، جن کو آپ کا اللہ کے پاس سے لانا یقینی طور پر معلوم ہے کیونکہ ایمان کی ذمہ داری سے سبکدوش ہو
 میں ایمان اجمالی کافی ہے اور اس کا درجہ ایمان تفصیلی سے کم نہیں ہے تو صانع کے وجود اور اس کی صفات کی
 تصدیق کرنے والا مشرک صرف لغت کے اعتبار سے مومن ہوگا۔ شرع کے اعتبار سے نہیں۔ توحید میں اس کے
 کو تاہی کرنے کی وجہ سے اور اسی کی طرف اللہ کے اس ارشاد میں اشارہ ہے۔ وما یؤمن اکثرہم باللہ
 الا وہم مشرکون۔ (اور دوسرا رکن) زبان سے اقرار کرنا! مگر یہ بات ہے کہ تصدیق ایسا رکن ہے جو کسی
 حال میں سقوط کا احتمال نہیں رکھتا اور اقرار بعض دفعہ اس کا احتمال رکھتا ہے۔ جیسا کہ اگرہ کی حالت میں
 پس اگر کہا جائے کہ بعض دفعہ تصدیق باقی نہیں رہتی جیسا کہ نیند اور غفلت کی حالت میں۔ ہم جواب دینگے
 کہ دل میں تصدیق باقی رہتی ہے اور ذہول و غفلت اس کے حصول سے ہے اور اگر مان لیا جائے تو شریعت
 نے اس موجود یقینی کو جس پر اس کا منافی طاری نہ ہوا ہو باقی کے حکم میں رکھا ہے۔ حتیٰ کہ مومن اس شخص کا نام
 ہے جو اس وقت ایمان لایا ہو یا ماضی میں ایمان لایا ہو اور اس پر کوئی ایسی چیز نہ طاری ہوئی ہو جو تکذیب
 کی علامت ہے۔ یہ جو ذکر کیا ہے کہ ایمان تصدیق و اقرار کا مجموعہ ہے۔ بعض علماء کا مذہب ہے اور یہی امام
 شمس الائمہ کا اور فخر الاسلام کا پسندیدہ ہے۔

تشریح ایمان کا لغوی معنی بیان کرنے کے بعد اب شارح اس کا شرعی معنی بیان کر رہے ہیں۔ ایمان
 شرعی کے بارے میں شارح نے پانچ مذاہب ذکر کئے ہیں۔ پہلا مذہب بعض علماء
 اہل سنت والجماعت کا ہے اور شمس الائمہ سرخسی اور فخر الاسلام بنوویؒ کا اختیار کردہ ہے کہ ایمان
 تصدیق اور اقرار کا مجموعہ ہے۔ دوسرا مذہب جمہور محققین کا ہے جن میں امام اعظم ابو حنیفہؒ بھی ہیں
 اور شیخ ابو منصور ماتریدیؒ کا اختیار کردہ ہے۔ کہ ایمان فقط تصدیق قلبی کا نام ہے اور اقرار باللسان
 دنیا میں اجراء احکام کے لئے شرط ہے۔ تیسرا مذہب بعض قدریہ کا ہے کہ ایمان ما جاء به النبی
 علیہ السلام کی معرفت کا نام ہے۔ چوتھا مذہب کرامیہ کا ہے کہ ایمان فقط اقرار کا نام ہے۔ اور

پانچواں مذہب جمہور محدثین، فقہاء و مکملین، اور معتزلہ و خوارج کا ہے کہ ایمان تصدیق قلبی، اقرار باللسان اور عمل الارکان کے مجموعہ کا نام ہے۔ عبارت مذکورہ بالا میں پہلا مذہب بیان کیا گیا ہے۔ جو اکثر احادیث کا ہے اور شمس الائمہ شرعی اور فخر الاسلام بردوی کا اختیار کردہ ہے۔ حاصل اس مذہب کا یہ ہے کہ ایمان شرعی کے دو رکن ہیں۔ پہلا رکن تصدیق قلبی ہے۔ یعنی اجمالی طور پر ان تمام باتوں کو دل سے پس جان کر پس جان کر حق کو نبی علیہ السلام کا اللہ تعالیٰ کے پاس سے لانا بالضرورة یعنی دلیل قطعی سے ثابت ہو۔ اور دوسرا رکن ان تمام باتوں کے حق اور پس جانے کا زبان سے اقرار کرنا ہے۔ البتہ اقرار باللسان ایمان کا رکن اصلی نہیں کہ کسی حال میں سقوط کا احتمال نہ رکھے۔ بلکہ رکن زائد ہے کیونکہ بعض احوال میں ساقط ہو جاتا ہے جیسا کہ جبر و کراہ کی صورت میں۔ اور جب ایمان شرعی کا رکن اول جمیع مآجاء بہا النبی علیہ السلام کی تصدیق ہے جس میں توحید بھی داخل ہے۔ تو پھر وہ مشرک جو وجودِ صانع اور صفاتِ صانع کی تصدیق کرنے والا ہے۔ لغت کے اعتبار سے مومن بمعنی صرف وجودِ صانع اور صفاتِ صانع کی تصدیق کرنے والا ہوگا۔ شریعت کی نظر میں وہ مومن نہیں ہوگا کیونکہ وہ توحید کی تصدیق کرنے والا نہیں ہے۔ حالانکہ جمیع مآجاء بہا النبی علیہ السلام میں توحید بھی داخل ہے اور اقرار باللسان کے ایمان کے رکن ہونے پر یہ مسئلہ متفرع ہوتا ہے کہ اگر کسی نے تمام ضروریاتِ دین کی دل سے تصدیق کی مگر عمر میں ایک بار بھی ان کی حقانیت کا اقرار کرنے کا اتفاق نہیں ہوا تو وہ عند اللہ مومن نہ ہوگا۔ اور نہ ہی جنت میں دخول کا اور خلود فی النار سے نجات کا مستحق ہوگا۔

قولہ: فانہ کاف الذی مطلب یہ کہ قبولِ ایمان کا جو فریضہ عائد ہوتا ہے۔ تمام ضروریاتِ دین کی اجمالی تصدیق سے وہ فریضہ ادا ہو جائے گا۔ اور نفسِ ایمان کے ساتھ متصف ہونے میں اس اجمالی تصدیق کا درجہ تفصیلی تصدیق سے کم نہیں ہے۔

قولہ: فان قیل قد لا یبقی التصدیق الذی حاصل اعتراض یہ ہے کہ اگر ایمان تصدیق قلبی کا نام ہے تو پھر نیند اور غفلت کی حالت میں آدمی کو مومن نہ رہنا چاہیے کیونکہ اس حالت میں تصدیق قلبی باقی نہیں رہتی۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ نیند اور غفلت کی حالت میں بھی تصدیق قلبی باقی رہتی ہے، مگر اس حالت میں اس کو وجود کی خبر نہیں رہتی، اور اگر مان بھی لیا جائے کہ نیند کی حالت میں تصدیق باقی نہیں رہتی تو پھر دوسرا جواب یہ ہے کہ جو تصدیق وجود میں آچکی ہے اس کو شارع نے اس وقت تک باقی کے حکم میں رکھا ہے جب تک اس کی ضد یعنی تکذیب نہ پائی جائے۔ جس طرح جب کسی نے ایک بار تمام ضروریاتِ دین کے حق ہونے کا اقرار کر لیا۔ تو یہ اقرار اس وقت تک باقی مانا جائے گا جب تک اس کی ضد یعنی انکار

کا تحقق نہ ہو۔

وذهب جمهور المحققين الى انه هو التصديق بالقلب وانما الاقرار بشرط الاجراء
الاحكام في الدنيا لما ان تصدق القلب امر باطن لا بد له من علامة فمن صدق قلبه
ولم يقرب لسانه فهو مومن عند الله وان لم يكن مومناً في احكام الدنيا ومن اقرب لسانه
ولم يصدق بقلبه كالمناقض فبالعكس وهذا هو اختيار الشيخ ابو منصور والنصوص
معاذرة لذلك قال الله تعالى، اولئك كتب في قلوبهم الايمان، وقال الله تعالى
وقلبه مطمئن بالايمان، وقال الله تعالى ولما يدخل الايمان في قلوبكم، وقال
النبي عليه السلام اللهم ثبت قلبي على دينك، وقال الاسامة حيث قتل من قال
لا اله الا الله هلاً شقت قلبه۔

ترجمہ اور جمهور محققین کا مذہب یہ ہے کہ ایمان صرف تصدیق قلبی ہے۔ اور اقرار محض دنیا میں احکام
کے اجراء کے لئے شرط ہے۔ کیونکہ تصدیق قلبی ایک پوشیدہ چیز ہے اس کے لئے کوئی علامت
مزدوری ہے۔ سو جو شخص اپنے دل سے تصدیق کرے اور زبان سے اقرار نہ کرے تو وہ عند اللہ مومن ہے اگرچہ
احکام دنیا کے لحاظ سے مومن نہ ہو۔ اور جو زبان سے اقرار کرے اور دل سے تصدیق نہ کرے جیسے منافق تو وہ
اس کے برعکس ہے۔ اور یہی مذہب شیخ ابو منصور کا اختیار کردہ ہے اور نصوص اس مذہب کی تائید کر
رہے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔ یہی وہ لوگ ہیں جن کے دلوں میں ایمان راسخ کر دیا ہے اور اللہ تعالیٰ
کا ارشاد ہے۔ در اں حالیکہ اس کا قلب ایمان پر مطمئن ہو۔ اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔ ابھی تمہارا دلوں میں
ایمان داخل نہیں ہوا اور نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے۔ اے اللہ میرے قلب کو اپنے دین پر جمادے۔ اور جعفر
اسامہ سے جس وقت انھوں نے لا اله الا اللہ پڑھنے والے کو قتل کر ڈالا تھا آپ نے فرمایا تھا کہ کیوں نہ اس کا
دل چیر ڈالا۔

تشریح یہ ایمان شرعی کی حقیقت کے بارے میں دوسرے مذہب کا بیان ہے اس مذہب کا حاصل
یہ ہے کہ ایمان صرف تصدیق قلبی کا نام ہے۔ لیکن چونکہ تصدیق قلبی ایک باطنی امر ہے جس سے
بندے واقف نہیں ہو سکتے کہ اس کو مومن سمجھ کر اس پر ایمان کے دنیوی احکام جاری کریں۔ مثلاً اس کے پیچھے
نماز پڑھیں۔ اس کے مرنے پر اس کی نماز جنازہ پڑھیں اور اس کو مسلمانوں کے قبرستان میں دفن کریں۔ اس
سے عشر اور زکوٰۃ وصول کریں۔ اس لئے کوئی علامت ضروری ہے جس سے اس کی تصدیق قلبی کا علم ہو اور
وہ علامت اقرار باللسان ہے اس لئے اقرار باللسان دنیا میں ایمان کے احکام جاری کرنے کے لئے شرط ہے۔

اور جب ایمان فقط تصدیق قلبی کا نام ہے تو جو شخص دل سے ضروریات دین کی تصدیق کرے اور زبان سے اقرار نہ کرے تو وہ عند اللہ مومن ہوگا۔ عند اناس مومن نہیں ہوگا اور اس پر ایمان کے دنیوی احکام جاری نہیں ہوں گے۔ اور جو صرف زبان سے اقرار کرے اور دل سے تصدیق نہ کرے۔ جسے منافق کہتے ہیں وہ عند اناس مومن ہوگا۔ اس پر دنیوی احکام جاری ہوں گے۔ مگر عند اللہ مومن نہ ہوگا۔ اور جب اقرار باللسان حقیقت ایمان کا جزء نہیں بلکہ اس غرض سے اس کو شرط قرار دیا ہے کہ بندوں کو اس کا مومن ہونا معلوم ہو جائے اور اس کو مومن جان کر اس پر ایمان کے دنیوی احکام جاری کرینگے تو پھر ضروری ہوگا کہ یہ اقرار علی وجہ الاعلان ہونا چاہیے برخلاف ان لوگوں کے مذہب کے جو اقرار کو ایمان کا رکن قرار دیتے ہیں کہ ان کے نزدیک یہ اقرار علی وجہ الاعلان ہونا ضروری نہیں۔ یہ بات بھی یاد رہنی چاہیے کہ جو شخص تمام ضروریات دین کی تصدیق کرتا ہے۔ مگر وہ اقرار باللسان سے عاجز ہے مثلاً یہ کہ وہ گونگا ہے تو وہ مذکورہ دونوں مذہب والوں کے نزدیک مومن ہے۔ اسی طرح جو شخص تمام ضروریات دین کی تصدیق کرتا ہے اور وہ اقرار پر قادر ہے، مگر اس سے اقرار کا مطالبہ کرنے کے باوجود وہ اقرار نہیں کرتا۔ تو باوجود مطالبہ کے اس کے اقرار نہ کرنے کو انکار پر محمول کیا جائے گا اور وہ بالاتفاق کافر ہوگا۔ البتہ جو شخص تمام ضروریات دین کی تصدیق کرتا ہے۔ مگر باوجود قدرت کے اس نے عمر میں ایک بار بھی اقرار نہیں کیا۔ اور اس سے کسی نے اقرار کا مطالبہ بھی نہیں کیا۔ تو وہ پہلے مذہب والوں کے نزدیک اقرار کے ایمان کا رکن ہونے کی بناء پر کافر ہوگا۔ اور دوسرے مذہب والوں کے نزدیک وہ تصدیق قلبی کے موجود ہونے کی بناء پر عند اللہ مومن ہوگا۔ البتہ اقرار باللسان جو ایمان کے دنیوی احکام کے اجراء کے لئے شرط ہے اور جو تصدیق قلبی کی ظاہری علامت ہے اس کے نہ پائے جانے کی وجہ سے وہ عند اناس مومن نہ ہوگا اور اس پر ایمان کے دنیوی احکام جاری نہ ہوں گے۔ اس دوسرے مذہب والوں کی دلیل وہ نصوص ہیں جو اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ ایمان کا محل قلب ہے۔ اور ایمان فعل قلب کا نام ہے۔ اور یہ بات ظاہر ہے کہ فعل قلب فقط تصدیق ہے۔ معلوم ہوا کہ ایمان فقط تصدیق قلبی کا نام ہے اور وہ نصوص جن میں ایمان کا محل قلب کو قرار دیا ہے۔ یہ ہیں۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ”اولئک کتب فی قلوبہم الایمان“ نیز یہی وہ لوگ ہیں جن کے دلوں میں اللہ نے ایمان راسخ کر دیا۔ اسی طرح سے ارشاد ہے ”من کھرب اللہ من بعد ایمانہ الا من اکرہ و قلبہ مطمئن بالايمان“ ترجمہ۔ جو لوگ ایمان لانے کے بعد کفر کرینگے ان پر اللہ کا غضب اور عذاب ہوگا سوائے ان لوگوں کے جو کفر پر مجبور کئے جاویں دران حالیکہ ان کا قلب ایمان پر مطمئن ہو۔ اسی طرح اللہ کا ارشاد ہے ”قالت الاعراب امنا قل لہم تو منوا و لکن قولوا اسلمنا و لما یدخل الایمان فی قلوبکم“ ترجمہ۔ اعراب کہتے ہیں کہ ہم ایمان لائے آپ

کہہ دیجئے تم ایمان نہیں لاتے۔ ہاں یہ کہو کہ ہم نے ظاہری طور پر اطاعت قبول کر لی۔ اور ابھی ایمان تمہارے دلوں میں داخل نہیں ہوا۔ اسی طرح حدیث میں حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کثرت سے دعا میں فرماتے تھے۔ اللّٰهُمَّ یا مقلب القلوب ثبت قلبی علی دینک۔ ترجمہ۔ اے اللہ اے دلوں کو پھیرنے والے۔ میرے قلب کو اپنے دین پر جمائے رکھیے، اس حدیث سے وجہ استدلال یہ کہ دین سے مراد "ان الدین عند اللہ الاسلام" کے مطابق اسلام ہے اور اسلام و ایمان دونوں ایک چیز ہیں۔ لہذا حدیث کا معنی یہ ہے کہ ہمارے قلب کو ایمان پر جمائے رکھیے۔

بہر حال مذکورہ چاروں نصوص سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ ایمان کا محل قلب ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ ایمان فعل قلب ہے اور فعل قلب تصدیق ہے۔ پانچویں نص یہ ہے کہ ایک لڑائی میں جب دشمن گروہ کا ایک آدمی گھیرے میں آ گیا۔ تو اس نے لا الہ الا اللہ پڑھ لیا۔ اس کے باوجود حضرت اسامہؓ نے اس کو قتل کر دیا۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو جب علم ہوا تو ناراضگی فرماتے ہوئے آپ نے حضرت اسامہؓ سے فرمایا۔ ہذا شقت قلبہ۔ ناراضگی کی وجہ یہ تھی کہ اقرار باللسان کی وجہ سے وہ اس بات کا مستحق ہو گیا تھا کہ اس پر ایمان کے ذریعہ احکام جاری کئے جائیں اور منجملہ ایمان کے احکام دنیوی کی جان کی سلامتی بھی تھی، مگر حضرت اسامہؓ سے چوک ہو گئی۔ انھوں نے اس کو جان کی سلامتی نہیں دی۔ اس سے معلوم ہوا کہ اقرار باللسان ایمان کے ذریعہ احکام جاری کرنے کے لئے شرط ہے

فان قلت نعم! الايمان هو التصديق لكن اهل اللغة لا يعرفون منه الا التصديق باللسان والنبی عم واصحابه كانوا یقنعون من المؤمن بكلمة الشهادة، ویحكمون بايمانهم غیر استفسار عما فی قلبہ، قلت لا خفاء فی ان الاعتبار فی التصديق عمل القلب، حتی لو فرضنا عدم وضع لفظ التصديق لمعنی او وضعه لمعنی غیر التصديق القلبي لم یحکم احد من اهل اللغة والعرف بان المتلفظ بكلمة صدقت مصداق النبی علیہ السلام موثر به، ولهذا صح نفی الايمان عن بعض المقربين باللسان، قال اللہ تعالیٰ ومن الناس من یقول انا باللہ وبالیوم الآخر وما هم بمؤمنین، وقال اللہ تعالیٰ وقالت الاعراب انا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا، واما المقرب باللسان وحده فلا نزاع فی انہ یستحق مؤمنًا لغتًا وتجرى علیہ احکام الايمان ظاهراً وانما النزاع فی کونه مؤمنًا فیما بینہ وبين اللہ تعالیٰ، والنبی علیہ السلام ومن بعده کما كانوا یحكمون بايمان من تكلم بكلمة الشهادة كانوا یحكمون بكفر المنافق، فدل علی انہ لا یكفی

فی الایمان فعل اللسان، والیضا الاجماع منعقد علی ایمان من صدق بقلبه، وقصد
الاقرار باللسان ومنعده منه مانع من خرم ونحوه، فظهر ان لیست حقیقة الایمان
مجرد کلمتی الشهادة علی ما زعمت الکرامیة۔

ترجمہ پس اگر تم کہو کہ ہاں! ایمان صرف تصدیق ہے۔ لیکن اہل لغت اس سے صرف تصدیق باللسان سمجھتے
ہیں۔ اور نبی علیہ السلام اور آپ کے صحابہ ایمان لانے والے کی طرف کلمہ شہادت پڑھ لینے کو کافی سمجھتے
تھے۔ اور اس کے دل کی بات دریافت کئے بغیر اس کے مومن ہونے کا حکم لگاتے تھے تو میں کہوں گا کہ اس بات
میں کوئی خفاء نہیں کہ تصدیق میں معتبر قلب کا فعل ہے۔ یہاں تک کہ اگر ہم لفظ تصدیق کا کسی بھی معنی کے لئے وضع
نہ کیا جانا۔ یا تصدیق قلبی کے علاوہ کسی اور معنی کے لئے وضع کیا جانا فرض کر لیں تو لغت اور عرف والوں میں
کوئی بھی یہ فیصلہ نہ کرے گا کہ لفظ صدق کہنے والا نبی کا مصدق اور آپ پر ایمان لانے والا ہے۔ اور اسی
وجہ سے بعض اقرار باللسان کرنے والوں سے ایمان کی نفی صمیم ہوئی۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ”اور بعض لوگ
ایسے ہیں جو زبان سے اقرار کرتے ہیں کہ ہم اللہ پر اور پیر آخر پر ایمان لائے۔ حالانکہ وہ ایمان لانے والے
نہیں ہیں“ اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔ ”اور اعراب کہتے ہیں ہم ایمان لائے۔ آپ فرما دیجئے کہ تم ایمان نہیں
لائے البتہ یہ کہو کہ ہم نے ظاہری اطاعت کر لی ہے۔ رہا صرف اقرار باللسان کرنے والا۔ تو اس بات میں کوئی
نزاع نہیں کہ اس کو لغت کے اعتبار سے مومن کہا جاتا ہے اور اس پر ظاہری ایمان کے احکام جاری ہوتے
ہیں اور نزاع صرف اس کے عند اللہ مومن ہونے کے بارے میں ہے اور نبی علیہ السلام اور آپ کے بعد کے
حضرات جس طرح اس شخص کے مومن ہونے کا حکم لگاتے تھے جو کلمہ شہادت کا تلفظ کرے اسی طرح سے
منافق کے کفر کا بھی حکم لگاتے تھے تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ مومن ہونے کے سلسلہ میں صرف فعل لسان
کافی نہیں ہے۔ نیز اجماع اس شخص کے مومن ہونے پر منعقد ہے جو دل سے تصدیق کرے اور اقرار باللسان
کا ارادہ کرے۔ مگر اقرار سے کوئی مانع ہو۔ مثلاً گونگا وغیرہ ہونا۔ تو یہ بات ثابت ہوگئی کہ ایمان کی حقیقت
محض شہادتین کے کلمے نہیں ہیں جیسا کہ کرامیہ کہتے ہیں۔

تشریح تیسرا مذہب کرامیہ کا ہے کہ ایمان فقط اقرار باللسان کا نام ہے۔ شارح رحمۃ اللہ علیہ نے مذکورہ
عبارت میں ان کی دو دلیلیں گزشتہ تحقیق یعنی لغت اور شرع دونوں میں ایمان سے تصدیق باللسان
مراد ہونے پر اعتراض کی شکل میں پیش کی ہیں۔ پھر ان کا جواب دیا ہے اور یہ ثابت کیا ہے کہ ایمان فعل لسان
نہیں ہے بلکہ فعل قلب ہے۔ چنانچہ کرامیہ پہلا اعتراض یہ کرتے کہ ہم مانتے ہیں کہ ایمان کا لغوی معنی تصدیق
ہے لیکن اہل لغت لفظ تصدیق سے تصدیق باللسان ہی سمجھتے ہیں اور تصدیق باللسان کو اقرار کہا جاتا ہے۔

معلوم ہوا کہ لغت میں ایمان کا معنی اقرار ہے اور یہ بات تم پہلے ہی بیان کر چکے ہو کہ ایمان شرعی ایمان لغوی سے منقول نہیں ہے، بلکہ دونوں کا معنی ایک ہی ہے صرف اطلاق اور تفسیر کا فرق ہے۔ تو پھر ایمان شرعی بھی اقرار ہی کا نام ہوگا۔ فرق یہ ہے کہ ایمان لغوی مطلق اقرار کا نام ہے۔ خواہ وہ کسی بھی چیز کا اقرار ہو۔ اور ایمان شرعی ما جاء به النبی علیہ السلام کی حقانیت کا اقرار کرنے کا نام ہے۔

۸۲ کرامیہ کا دوسرا اعتراض یہ ہے کہ عہد رسالت میں جب کوئی کلمہ شہادت پڑھ لیتا تھا تو نبی علیہ السلام اور آپ کے صحابہ اس سے یہ نہیں پوچھتے تھے کہ تیرے دل میں تصدیق ہے یا نہیں۔ بلکہ اسکے زبانی اقرار کو کافی سمجھتے تھے اور اس کے مومن ہونے کا فیصلہ کر دیتے تھے۔ اس سے بھی یہی معلوم ہوا کہ ایمان فقط اقرار کا نام ہے پہلے اعتراض کا جواب شارح نے یہ دیا کہ اگر تصدیق فعل لسان ہوتی تو لفظ صدقت کا تلفظ کرنے والا نبی علیہ السلام کا مصدق ہوتا۔ اور مومن ہوتا۔ چاہے تصدیق کا لفظ جمل ہوتا یا اذعان و تسلیم کے علاوہ کسی اور معنی کے لئے وضع کیا گیا ہوتا۔ مگر اہل لغت اور اہل عرف کے اجماع سے لفظ صدقت کا تلفظ کرنے والے کا مصدق اور مومن ہونا باطل ہے۔ لہذا تصدیق کا فعل لسان ہونا بھی باطل ہے۔ اور اسی وجہ سے کہ ایمان فعل قلب ہے فعل لسان یعنی اقرار نہیں ہے۔ بعض اقرار کرنے والوں نے ایمان کی نفی ثابت ہے جیسا کہ بعض منافقین کے بارے میں ارشاد فرمایا ہے۔ ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين۔ دیکھئے اس آیت میں اقرار باللسان کرنے والوں سے محض اس بناء پر وما هم بمؤمنين کہہ کر ان کے مومن ہونے کی نفی کر دی گئی کہ وہ لوگ تصدیق قلبی سے عاری تھے۔ اس سے معلوم ہوا کہ ایمان فعل لسان اور اقرار نہیں ہے بلکہ فعل قلب اور یہ تصدیق ہے۔ اسی طرح آیت "قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ولما يدخل الناس في قلوبكم" میں اقرار باللسان کے ہاوجود "لم تؤمنوا" کہہ کر اعراب کے ایمان کی نفی فرمائی اور وجہ بھی بیان کر دی کہ ابھی ایمان تمہارے دلوں میں داخل نہیں ہوا۔

معلوم ہوا کہ ایمان کا محل قلب ہے اور ایمان فعل قلب ہے۔ فعل لسان نہیں ہے اور کرامیہ کے دوسرے اعتراض کا جواب شارح نے یہ دیا کہ صرف اقرار باللسان کرنے والے پر نبی علیہ السلام اور حضرات صحابہ ظاہری ایمان کا حکم لگاتے تھے جس سے دنیا میں جان کی سلامتی حاصل ہو جاتی ہے۔ حقیقی ایمان کا حکم نہیں لگاتے جو دائمی غراب سے نجات دلاؤ والا ہے۔ دوسرے اعتراض کا دوسرا جواب بطور معارضہ یہ ہے کہ نبی علیہ السلام اور حضرات صحابہ جس طرح کلمہ شہادت پڑھنے والے کے مومن ہونے کا حکم لگاتے تھے اسی طرح منافق یعنی کافر شخص کے کافر ہونے کا بھی حکم لگاتے تھے۔ جو زبان سے اقرار کرے مگر دل سے تصدیق نہ کرے۔ تو یہ بات کی دلیل ہے کہ ایمان صرف اقرار کا نام نہیں۔ تیسرا جواب یہ ہے کہ جو شخص دل سے تصدیق کرے اور

زبان سے اقرار کا ارادہ کرے مگر گونگا پن وغیرہ جیسا کوئی مانع پیش آ گیا جس کے سبب وہ اقرار نہ کر سکے۔ تو اس کے مومن ہونے پر اجماع ہے اس سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے کہ ایمان فعلِ زبان اور اقرار کا نام نہیں جیسا کہ کرامیہ کہتے ہیں۔ ورنہ اس شخص کو مومن نہ کہا جلتا۔ کیونکہ اقرار نذر دہے۔

ولما كان من هججهم المحدثين والمتكلمين والفقهاء ان الايمان تصديق بالجنان
واقرار باللسان وعمل بالاركان اشار الى نفي ذالك بقوله فاما الاعمال اي اطاعتها
فهي تتزايد في نفسها والايمان لا يزيد ولا ينقص فهنا مقامان الاول ان الاعمال
غير داخله في الايمان، لئلا يترتب ان حقيقة الايمان هو التصديق، ولانه قد ورد
في الكتاب والسنة عطف الاعمال على الايمان كقوله تعالى ان الذين امنوا وعملوا
الصالحات مع القطع بان العطف يقتضي المغايرة وعدم دخول المعطوف في المعطوف عليه،
وورد ايضا جعل الايمان شرطا لصحة الاعمال كما في قوله تعالى ومن يعمل من الصالحات
من ذكرا وانثى وهو مومن مع القطع بان المشروط لا يدخل في الشرط لا متناع
اشتراط الشيء لنفسه، وورد ايضا اثبات الايمان لمن ترك بعض الاعمال كما في قوله تعالى
وان طائفتان من المؤمنين اقاتلوا على مامر، مع القطع بانه لا تحقق الشيء بتركه
ولا يخفى ان هذه الوجوه انما تقوم بحجة على من يجعل الطاعات ركنا من حقيقة الايمان
بحيث ان تاركها لا يكون مومنا كما هو رأي المعتزلة لا على من ذهب الى انها ركن
من الايمان الكامل بحيث لا يخرج تاركها من حقيقة الايمان كما هو مذهب الثاني
رحمنا الله عليه وقد سبقتمسكات المعتزلة باجوبتها فيما سبق.

ترجمہ

اور جبکہ جمہور محدثین اور متکلمین اور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ ایمان تصدیق بالجنان اور اقرار
باللسان اور عمل بالارکان کا مجموعہ ہے تو مصنف نے یہ کہہ کر اس مذہب کی نفی کی طرف اشارہ
فرمایا کہ بہر حال اعمال یعنی عبادات فی نفسہ کم و بیش ہوتی ہیں اور ایمان نہ بڑھتا ہے اور نہ گھٹتا ہے۔ تو یہاں
دو مسئلے ہیں۔ اول یہ کہ اعمال ایمان میں داخل نہیں ہیں۔ اس بات کی وجہ سے جو گزر چکی ہے کہ ایمان کی حقیقت
تصدیق ہے اور اس لئے کہ کتاب اور سنت میں ایمان پر اعمال کا عطف وارد ہوا ہے۔ جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد
ہے۔ ان الذین امنوا وعملوا الصالحات، اس بات کا یقین کرنے کے ساتھ کہ عطف مغایرت کا اور معطوف
علیہ کے اندر معطوف کے داخل نہ ہونے کا معقنی ہے اور نیز اعمال کی صحت کے لئے ایمان کو شرط قرار
دینا وارد ہوا ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد ومن يعمل من الصالحات من ذکرا وانثى وهو

مومن کے اندر ہے۔ اس بات کا یقین کرنے کے ساتھ کہ شی کا خود اپنی ذات کے لئے شرط ہونا محال ہونے کے سبب مشروط شرط کے اندر داخل نہیں ہوتا ہے۔ نیز اس شخص کے لئے جو بعض اعمال کو ترک کرے ایمان کا ثبوت وارد ہوا ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد ذات طائفتان من المومنین اقتلوا کے اندر جیسا کہ پہلے گذر چکا۔ اس بات کا یقین کرنے کے ساتھ کہ شی کا تحقق اس کے رکن کے بغیر نہیں ہو سکتا۔ اور یہ بات مخفی نہ رہنی چاہئے کہ یہ دلائل ان لوگوں کے خلاف حجت نہیں گے جو عبادات کو ایمان حقیقی کا بایں حیثیت رکن قرار دیتے ہیں کہ ان کا ترک کرنے والا مومن نہیں رہے گا۔ جیسا کہ معتزلہ کی رائے ہے۔ ان لوگوں کے خلاف حجت نہ بنیں گے۔ جن کا مذہب یہ ہے کہ طاعات ایمان کا مل کارکن ہیں بایں حیثیت کہ ان کا ترک کرنے والا حقیقت ایمان سے خارج نہ ہوگا جیسا کہ امام شافعی کا مذہب ہے اور معتزلہ کے دلائل اور ان کے جوابات پہلے گذر چکے ہیں۔

۸۳

تشریح

ایمان شرعی کے باب میں چوتھا مذہب جمہور محدثین اور اثابہ کے علاوہ دیگر متکلمین یعنی معتزلہ و خوارج اور اخاف کے علاوہ دیگر فقہار یعنی مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا ہے کہ ایمان تصدیق قلبی اور اقرار باللسان اور عمل بالارکان کا مجموعہ ہے۔ البتہ معتزلہ اور خوارج اعمال کو ایمان کا جزء حقیقی مانتے ہیں کہ اس کے ترک سے بندہ ایمان سے خارج ہو جائے گا اور باقی حضرات اعمال کو ایمان کا مل کارکن مانتے ہیں کہ اس کے ترک سے بندہ نفس ایمان سے خارج نہ ہوگا بلکہ وہ مومن ہی رہے گا البتہ مومن کا مل نہ رہے گا۔ دیگر مذاہب پیرناک، کان وغیرہ بدن انسانی کے اجزاء ہیں ان میں سے کسی کے معدوم ہونے سے کوئی شخص انسان ہونے سے خارج نہیں ہوتا۔ مصنف نے یہ کہہ کر اس چوتھے مذہب یعنی اعمال کے جزء ایمان ہونے کی نفی کی طرف اشارہ کیا کہ اعمال کم و بیش ہوتے ہیں۔ مثلاً ایک شخص دن بھر میں بچائیں رکھتیں پڑھتا ہے اور دوسرا بیس ہی رکھتیں پڑھتا ہے۔ برخلاف ایمان کے کہ ایک شخص کا ایمان نہ دوسرے کے ایمان سے کم و بیش ہوتا ہے اور نہ خود اپنے ہی سابق ایمان سے کم و بیش ہوتا ہے۔ سو جب کم و بیش ہونے کے اعتبار سے ایمان اور اعمال کے درمیان مغایرت ہے تو اعمال ایمان کے اندر داخل ہو کر ایمان کا جزء نہیں ہو سکتے کیونکہ ایک مغائر اپنے مغائر کا جزء نہیں ہوتا۔

شارح رحمۃ اللہ علیہ مسئلہ کا تجزیہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ یہاں دو مسئلے ہیں جن پر دلیل قائم کرنے کی ضرورت ہے۔ پہلا مسئلہ یہ کہ اعمال ایمان کی حقیقت میں داخل نہیں اور ایمان کا جزء حقیقی نہیں۔ اس مسئلہ پر شارح رحمۃ اللہ علیہ نے چار دلیلیں ذکر کی ہیں۔ پہلی دلیل یہ کہ اعمال سے مراد افعال جوارح ہیں اور ایمان کی حقیقت جیسا کہ پہلے بیان کر چکے ہیں تصدیق ہے جو فعل قلب ہے۔ لہذا اعمال اور ایمان

کے درمیان مغایرت ہوئی۔ اور ایک مغائر اپنے مغائر کی حقیقت میں داخل نہیں ہوتا اور نہ اس کا جزء ہوتا ہے دوسری دلیل یہ ہے کہ نصوص میں ایمان بے اعمال کا عطف وارد ہے۔ مثلاً اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد میں ﴿الذین آمنوا وعملوا الصالحات﴾ اور عطف معطوف اور معطوف علیہ کے درمیان مغایرت کا اور معطوف علیہ کے اندر معطوف کے داخل نہ ہونے کا تقاضا کرتا ہے۔

معلوم ہوا کہ اعمال جو کہ معطوف ہیں ایمان معطوف علیہ کے اندر داخل نہیں ہیں۔ تیسری دلیل یہ ہے کہ ایمان کو اعمال کی صحت و مقبولیت کے لئے شرط قرار دیا ہے مثلاً اللہ تعالیٰ کا ارشاد ”ومن يعمل من الصالحات من ذکراً وَاُنْثٰی وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَا کُفْرَانَ لِّعِبَادِهِ“۔ ترجمہ۔ جو شخص نیک عمل کرے گا خواہ وہ مرد ہو یا عورت بشرطیکہ وہ مومن ہے تو اس کی کوشش رائیگاں نہیں جائیگی۔ یعنی اس کا عمل عند اللہ مقبول ہوگا اس پر ثواب دیا جائے گا۔ اس آیت میں وہ مومن اپنے عامل یعنی بعمل کی ضمیر فاعل سے حال دلتا ہے اور حال اپنے عامل کے لئے قید اور شرط ہوا کرتا ہے۔

معلوم ہوا کہ ایمان عمل کے واسطے شرط ہے اور عمل مشروط ہے اور یہ بات یقینی ہے کہ مشروط شرط کے اندر داخل نہیں ہوتا۔ کیونکہ اگر مشروط یعنی عمل اپنی شرط یعنی ایمان کے اندر داخل ہو تو عمل کے واسطے ایمان کے شرط ہونے سے ایمان میں داخل عمل کا بھی شرط ہونا لازم آئے گا۔ اور شی کا خود اپنے لئے شرط ہونا محال ہے لہذا مشروط یعنی عمل کا اپنی شرط یعنی ایمان کے اندر داخل ہونا اور ایمان کا جزء ہونا بھی محال ہے۔

چوتھی دلیل یہ ہے کہ اگر اعمال ایمان کی حقیقت میں داخل ہو کر ایمان کا جزء ہوتے تو کسی عمل کا ترک کرنے والا مومن نہ رہتا کیونکہ جزء کے فوت ہونے سے کل بھی فوت ہو جاتا ہے۔ لیکن مومن ایمان کا مومن نہ رہتا باطل ہے کیونکہ نصوص میں بعض اعمال ترک کرنے والوں کے لئے ایمان کا ثبوت ہے۔ مثلاً قتال باہمی سے اجتناب کا عمل ترک کرنے والوں اور باہم قتال کرنے والوں کو ارشاد الہی ”وان طائفتان من المؤمنین اقتتلوا“ میں مومن کہا گیا ہے تو اسی طرح مقدم یعنی اعمال کا ایمان کی حقیقت میں داخل ہونا اور ایمان کا جزء حقیقی ہونا بھی باطل ہے۔ پھر یہ بات یاد رکھنی ہے کہ مذکورہ چاروں دلائل اعمال کے حقیقت ایمان کا جزء ہونے کی نفی کرتے ہیں۔ لہذا یہ دلائل صرف معتزلہ اور خوارج کے خلاف حجت بنیں گے جو اعمال کو حقیقت ایمان میں داخل کرنا کرنا ترک عمل کو ایمان سے خارج قرار دیتے ہیں۔ ان محدثین اور فقہاء کے خلاف یہ دلائل ہرگز حجت نہ بنیں گے جو اعمال کو ایمان کا جزء ماننے ہیں۔ بایں معنی کہ ترک عمل کی وجہ سے بندہ حقیقت ایمان سے خارج نہیں ہوتا جس پر عذاب دائمی سے نجات کا مدار ہے بلکہ ایمان کامل سے خارج ہوگا جس پر جنت میں دخول اولیٰ کا مدار ہے۔

قوله: فهنا مقامان الخ لفظ مقام اگر بضم میم ہے تو افعال سے اسم ظرفی ہے اور اس کا معنی مآ
یقام علیہ الدلیل ہے۔ اور اگر بفتح میم ہے تو ثنائی خبر کا مصدر ہے اور اس کا معنی ما یقوم علیہ الدلیل
ہے دونوں صورتوں میں مراد مسئلہ ہے جس پر دلیل قائم کی جاتی ہے اور دلیل قائم ہوتی ہے۔

قوله: وقد سبقت تمسکات المحتزلة الخ ما سبق میں مصنف کے قول والکبیرۃ لا تخرج
العبد المؤمن من الایمان کے تحت اعمال کے جزء ایمان ہونے پر معتزلہ کی دو دلیلیں اور ان کے جواباً
گزر چکے ہیں لیکن شارح نے مجازاً تشبیہ پر صیغہ جمع تمسکات کا اطلاق کیا ہے۔

المقام الثانی ان حقیقۃ الایمان لا تزد ولا تنقص لما مر انه التصدیق القلبی الذی یبلغ حد
الہزم والاذعان، وهذا لا یتصور فیہ زیادة ولا نقصان حتی ان من حصل له حقیقۃ
التصدیق فسواء أتى بالطاعات أو ارتكب المعاصی فقد یقہ باق علی حالہ لا تغیر فیہ
اصلاً۔ والآیات الدالۃ علی زیادة الایمان محمولۃ علی ما ذکرہ ابو حنیفۃ انہم كانوا
امنوا فی الجملة ثم یأتی فرض بعد فرض وكانوا یؤمنون بكل فرض خاص، وحاصله
انہ كان یزید بزیادة ما یجب به الایمان، وهذا لا یتصور فی غیر عصر النبی علیہ السلام
وفیہ نظر لان الاطلاع علی تفاسیل الفرائض ممکن فی غیر عصر النبی علیہ السلام والایمان
واجب اجمالاً فیما علم اجمالاً وتفصیلاً فیما علم تفصیلاً، ولا خفاء فی ان التفصیل ازیل بل
اکمل، وما ذکر من ان الایمان لا ینحط عن درجۃ فانما هو فی النقصان باصل الایمان
وقیل ان الثبات والدوام علی الایمان زیادة علیہ فی کل ساعة وحاصله انہ
یزید بزیادة الزمان لما انہ عرض لا یبقی الا بتجدد الامثال، وفیہ نظر لان حصول
المثل بعد انعدام الشی لا یكون من الزیادة فی شئی کما فی سواد الجسم مثلاً، وقیل المراد
زیادة ثمرتہ واشراق نوره وضیائہ فی القلب، فانہ یزید بالاعمال وینقص بالمعاصی
ومن ذهب الی ان الاعمال جزء من الایمان فقولہ الزیادة والنقصان ظاہر، ولهذا
قیل ان هذه المسئلة فرع مسئلة كون الطاعات جزء من الایمان وقال بعض
المحققین لانه ان حقیقۃ التصدیق لا تقبل الزیادة والنقصان بل تفاوت
قوة وضعفاً للقطع بان تصدیق احاد الامة لیس كتصدیق النبی علیہ السلام ولهذا
قال ابراہیم علیہ السلام ولکن یطمئن قلبی۔

ترجمہ | اور دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ ایمان کی حقیقت زیادتی اور کمی کو قبول نہیں کرتی۔ بوجہ اس بات

کے جو گزر چکی کہ ایمان تصدیق قلبی ہے جو جزم اور اذعان کی حد کو پہنچتی ہو اور اس میں زیادتی اور کمی کا تصور نہیں کیا جاسکتا۔ یہاں تک کہ جس کو تصدیق کی حقیقت حاصل ہے۔ تو چاہے وہ طاعت کرے یا معاصی کا ارتکاب کرے۔ اس کی تصدیق بحالہ باقی ہے اس میں تغیر بالکل نہیں ہوتا اور جو آیات ایمان کے بڑھنے پر دلالت کرنے والی ہیں۔ وہ امام ابوحنیفہؒ کے بیان کے مطابق اس بات پر معمول ہیں کہ وہ لوگ اجمالی ایمان لاتے تھے۔ پھر ایک فرض کے بعد دوسرا فرض نازل ہوتا تو ہر ایک فرض خاص پر ایمان لاتے اور اس کا حاصل یہ ہے کہ ایمان ان چیزوں کے زائد ہونے سے زائد ہوتا تھا جن پر ایمان لانا واجب ہے اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ کے علاوہ میں اس کا تصور نہیں کیا جاسکتا اور اس میں نظر ہے اس لئے کہ فرض کی تفصیل پر اطلاع نبی علیہ السلام کے زمانہ کے علاوہ میں بھی ممکن ہے۔ اور جن چیزوں کا علم اجمالی ہو ان میں اجمالاً اور جن چیزوں کا علم تفصیلی ہو، ان میں تفصیلاً ایمان لانا واجب ہے اور یہ کوئی ڈھکی چھپی بات نہیں ہے۔ کہ ایمان تفصیلی (بمقابلہ ایمان اجمالی کے) ازید بلکہ اکمل ہے اور اس سے پہلے جو ذکر کیا گیا ہے کہ ایمان اجمالی ایمان تفصیلی کے درجہ سے کمتر نہیں ہے تو وہ نفس ایمان کے ساتھ متصف ہونے کے بارے میں ہے اور کہا گیا کہ ایمان پر دوام اور جماؤ ایمان پر ہر ساعت میں زیادتی ہے اور اس کا حاصل یہ ہے کہ ایمان بڑھتا ہے اذمان کے بڑھنے سے کیونکہ ایمان عرض ہے جو نہیں باقی رہتا ہے مگر تجدید امثال کے ذریعہ۔ اور اس میں نظر ہے کیونکہ شی کے معدوم ہونے کے بعد مثل کا وجود اس شی میں زیادتی کے قبیل سے نہیں ہے۔ جیسا کہ سواد جسم میں۔ اور کہا گیا کہ مراد ایمان کے ثمرات اور قلب میں اس کے نور و ضیاء کی چمک کا زائد ہونا ہے کیونکہ وہ چمک اعمال سے بڑھتی ہے اور معاصی سے گھٹتی ہے اور جن لوگوں کا مذہب یہ ہے کہ اعمال ایمان کا جز ہیں تو ان کے مذہب پر ایمان کا زیادتی اور کمی کو قبول کرنا ظاہر ہے اور اسی وجہ سے کہا گیا ہے کہ مسئلہ طاعات کے جزء ایمان ہونے کے مسئلہ کی فرع ہے۔ اور بعض محققین نے کہا ہے کہ ہم نہیں ملتے کہ تصدیق کی حقیقت زیادتی اور کمی کو قبول نہیں کرتی بلکہ قوت و ضعف کے اعتبار سے اس میں تفاوت ہوتا ہے۔ اس بات کا یقین کرنے کی وجہ سے کہ افراد امت کی تصدیق نبی علیہ السلام کی تصدیق کے برابر نہیں ہو سکتی۔ اور اسی وجہ سے ابراہیم علیہ السلام نے فرمایا۔ وَلَئِنْ لَمْ يَطْمَئِنِّ قَلْبِي۔

تشریح

دوسرا مسئلہ جس پر مصنف رحمہ کا قول الایمان لا یزید ولا ینقص دلالت کر رہا ہے۔ یہ ہے کہ نفس ایمان نہ تو طاعات اور عبادات کی زیادتی سے بڑھتا ہے اور معاصی کی وجہ سے گھٹتا ہے۔ یہی امام ابوحنیفہؒ اور متکلمین اہل سنت والجماعت کا مذہب ہے۔ کیونکہ ایمان اس تصدیق قلبی کا نام ہے جو جزم اور اذعان کی حد کو پہنچتی ہو۔ اور جزم و اذعان بمعنی یقین میں کمی و بیشی کا احتمال

۸۵

نہیں ہوتا۔ کمی و بیشی کا احتمال تو ظن میں ہوتا ہے۔ حتیٰ کہ اگر کوئی ضروریاتِ دین کی دل سے تصدیق کرے تو چاہے وہ طاعات پر عمل کرے یا معاصی کا ارتکاب کرے۔ اس کی تصدیق بحال باقی ہے اس میں کسی قسم کا تغیر نہیں، طاعات کی زیادتی سے اس میں زیادتی ہوتی ہے اور نہ معاصی کی وجہ سے اس میں کمی ہوتی ہے۔ جو لوگ ایمان کے کم و بیش ہونے کے قائل ہیں۔ وہ ان آیات سے استدلال کرتے ہیں جو ایمان کے زیادتی کو قبول کرنے پر دلالت کرتی ہیں۔ شارح رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے قول والایات الدالۃ علی زیادة الایمان الخ سے لے کر تین جواب دئے ہیں۔ پہلا جواب جو امام ابو حنیفہؒ کی طرف منسوب ہے یہ ہے کہ ایمان کی زیادتی پر دلالت کرنے والی آیات میں مومن بہ کے اعتبار سے ایمان کا زائد ہونا مراد ہے۔ اس کی توضیح یہ ہے کہ حضرات صحابہؓ بنی علیہ السلام کی ان تمام باتوں میں جو وہ اللہ کے پاس سے لائے تصدیق کر کے اجمالی طور پر ایمان لائے تھے۔ پھر اس کے بعد یکے بعد دیگرے فرائض نازل ہوتے۔ تو ہر فرض پر ایمان لاتے تھے مثلاً نماز کی فرضیت نازل ہوئی تو اس کی تصدیق کی۔ زکوٰۃ کی فرضیت نازل ہوئی تو اس کی تصدیق کی۔ علیٰ ہذا القیاس۔ اور چونکہ نبی علیہ السلام پر احکام و فرائض کا نزول اور وحی کا سلسلہ مکمل ہو چکا۔ اس لئے آپ کے بعد کے زمانہ میں مومن یعنی مایجب بہ الایمان میں زیادتی کا تصور نہیں کیا جاسکتا۔ تو مومن بہ کے اعتبار سے ایمان میں بھی زیادتی کا تصور نہیں کیا جاسکتا۔ اس پر شارح یہ اشکال وارد کر رہے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد بھی فرائض پر مطلع ہونا ممکن ہے۔ کیونکہ کوئی شخص تمام فرائض پر یکبارگی مطلع نہیں ہوتا بلکہ بعض فرائض پر مطلع ہو کر اس پر ایمان لے آتا ہے۔ پھر کچھ اور فرائض کا اسے علم ہوتا ہے تو اس پر بھی ایمان لاتا ہے۔ اس پر یہ شبہ ہو سکتا تھا کہ جب ایک شخص نے دل سے اس بات کی تصدیق کی کہ نبی علیہ السلام ان تمام باتوں میں سچے ہیں جو وہ اللہ کے پاس سے لائے تو اس کا ایمان تمام فرائض و ضروریاتِ دین پر مشتمل ہو گیا۔ اب اس پر اضافہ اور زیادتی نہیں ہو سکتی۔

شارح نے اپنے قول والایمان یجب اجمالاً الخ سے اس شبہ کو یوں دفع کیا کہ اجمالی طور پر تمام ضروریاتِ دین میں نبی کی تصدیق کرنے کے بعد جب اسے نماز کی فرضیت پھر زکوٰۃ کی فرضیت کا پھر روزے کی فرضیت کا علم ہوا۔ تو ہر ایک پر تفصیلی ایمان لانا اور مستقل طور پر ہر ایک کی تصدیق کرنا واجب ہے۔ اور یہ تفصیلی تصدیق ایمان میں زیادتی ہے اور یہ بات ظاہر ہے کہ ایمان تفصیلی بہ مقابلہ ایمان اجمالی کے زائد اور زیادہ کامل ہے۔ کیونکہ ایمان اجمالی کا متعلق ایک ہے۔ یعنی جمع ما جاء بہ النبی علیہ السلام۔ اور ایمان تفصیلی کا متعلق بہت چیزیں ہیں۔ نماز ہے۔ زکوٰۃ ہے۔ روزہ ہے۔ حج وغیرہ وغیرہ۔

اور ماضی میں جو ذکر کیا گیا ہے کہ ایمان اجمالی ایمان تفصیلی کے درجہ سے کمتر نہیں ہے تو اس سے مراد

یہ ہے کہ نفس ایمان کے ساتھ متصف ہونے میں دونوں برابر ہیں یا میں معنی کہ جس طرح تفصیلی طور پر ایک ایک فرض کی تصدیق کرنے والا مومن ہے اسی طرح اجمالی طور پر جمیع ما جاء بہ النبی علیہ السلام کی تصدیق کرنے والا بھی مومن ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ ایمان کی زیادتی بہر دلالت کرنے والی آیات میں ایمان کی زیادتی سے اس کے امثال کی زیادتی مراد ہے اور امثال کی زیادتی ازمان کی زیادتی سے ہوگی کیونکہ ایمان تصدیق ہے اور تصدیق علم ہے اور علم کیفیت نفسانی ہے اور کیفیات عرض ہیں تو ان وسائل سے ایمان عرض ہے اور اشعار کے نزدیک عرض کا بقاء تجدید امثال کے ذریعہ ہے۔ یعنی عرض وجود میں آنے کے بعد فنا ہو جاتا ہے اور اگلے آن میں اس کا مثل پیدا ہو جاتا ہے۔ پھر وہ بھی فنا ہو جاتا ہے اور اگلے آن میں دوسرا مثل پیدا ہو جاتا ہے۔ پھر وہ بھی فنا ہو جاتا ہے اور اگلے آن میں تیسرا مثل وجود میں آ جاتا ہے۔ علیٰ ہذا القیاس۔ تو جس کے ایمان کو جتنا زیادہ زمانہ گزرے گا اور ایمان پر جتنا زیادہ اس کا ثبات اور دوام ہوگا۔ اتنے ہی زیادہ اس کے ایمان کے امثال ہوں گے۔ حاصل کلام یہ کہ ایمان میں زیادتی سے مراد ایمان پر ثبات اور دوام ہے جو ایمان کے امثال کی زیادتی کو مستلزم ہے۔

اس جواب پر شارح نے یہ اشکال کیا ہے کہ شئی کے فناء ہونے کے بعد اس کا مثل پیدا ہونے کو اس شئی میں زیادتی نہیں کہا جاسکتا، جیسے جسم کا سواد کہ وہ بھی عرض ہونے کے سبب تجدید امثال کے ذریعہ باقی ہے مگر آٹا فانا اس کے امثال پیدا ہونے سے سواد میں کوئی زیادتی نہیں ہوتی۔

تیسرے جواب کا حاصل ہے کہ آیات مذکورہ میں ایمان کی زیادتی سے تصدیق کی زیادتی مراد نہیں ہے جو ایمان کی حقیقت ہے بلکہ اس کے ثمرات مثلاً رقت قلب اور قرب الحق اور دل میں اس کے نور کی زیادتی مراد ہے۔ کیونکہ اعمال صالحہ سے دل میں ایمان کا نور بڑھتا ہے اور محاصی سے گھٹتا ہے۔ یہ تین جوابات ایمان کے زیادتی کو قبول کرنے والی آیات کے تھے ان لوگوں کی طرف سے جن کا مذہب یہ ہے کہ ایمان کمی اور زیادتی کو قبول نہیں کرتا۔ اور ان حضرات کے برخلاف جو لوگ اعمال کو ایمان میں داخل مانتے ہیں ان کے نزدیک اعمال کے کم و بیش ہونے سے ایمان بھی کمی و بیشی کو قبول کرتا ہے۔ اسی وجہ سے امام رازی اور ان کے علاوہ بعض متکلمین نے کہا کہ ایمان کے کمی و بیشی کو قبول کرنے اور نہ کرنے کا مسئلہ اعمال کے جزء ایمان ہونے اور نہ ہونے کی فرع ہے۔ سو جن کے نزدیک اعمال ایمان میں داخل نہیں ہیں بلکہ ایمان تصدیق قلبی کا نام ہے جو یقین کے درجہ کو پہنچی ہوئی ہو۔ ان کے نزدیک ایمان کمی و بیشی کو قبول نہیں کریگا۔ کیونکہ کمی و بیشی کا تقاضا ظن میں ہوتا ہے۔ یقین میں تفادیت نہیں ہوتا۔ اور جن کے نزدیک اعمال ایمان میں داخل ہیں۔ ان کے نزدیک اعمال کے کم و بیش ہونے سے ایمان بھی کمی و بیشی کو قبول کرے گا۔

اور تفسیر ائمہ سب بعض محققین یعنی صاحب مواقف قاضی عضد الدین کا ہے۔ وہ ایمان کی حقیقت تصدیق کو قرار دینے کے باوجود کہتے ہیں کہ ہم یہ نہیں مانتے کہ تصدیق کمی اور بیشی کو قبول نہیں کرتی جیسا کہ جمہور کہتے ہیں بلکہ تصدیق میں قوت اور ضعف کے اعتبار سے تفاوت ہوتا ہے کیونکہ یہ بات یقینی ہے کہ افراد امت کی تصدیق نبی کی تصدیق کے برابر نہیں ہے بلکہ نبی کی تصدیق قوی ہے اور اس کے مقابلہ میں افراد امت کی تصدیق ضعیف ہے اور قوت و ضعف کے اعتبار سے تفاوت ہونے ہی کی وجہ سے جب ابراہیم علیہ السلام نے اللہ تعالیٰ سے احیاء موتی کی کیفیت دکھلانے کی درخواست کی اور اللہ تعالیٰ نے پوچھا ”أَوَلَمْ تَوْتُوا“ تو جواب میں ابراہیم علیہ السلام نے فرمایا ”بلی ولكن لیطمئن قلبی“ یعنی ایمان اور تصدیق حاصل تو ہے لیکن پھر بھی دیکھنا چاہتا ہوں تاکہ تصدیق کی زیادتی حاصل ہو۔

بقی ہلہنا بحث آخر وہوان بعض القدیریۃ ذهب الی ان الایمان هوالمعرفة واطبق علماؤنا علی فسادہ لان اهل الکتاب كانوا یعرفون نبوة محمد علیہ السلام كما كانوا یعرفون انباءهم مع القطع بکفرهم لعدم التصدیق ولان من الکفار من کان یعرف الحق یقیناً وانما کان ینکر عناداً واستکباراً قال اللہ تعالیٰ وجحدوا بها واستیقنتها انفسهم فلا بد من بیان الفرق بین معرفۃ الاحکام واستیقانہا بین التصدیق بہا واعتقادہا لیصح کون الثانی ایماناً دون الاول۔ والمذکور فی کلام بعض المشائخ ان التصدیق عبارة عن ربط القلب علی ما علم من اخبار المخبروہو امر کسبی یثبت باختیار المصدق ولذا اثاب علیہ ویجعل رأس العبادات بخلاف المعرفۃ فانہ ربما یحصل بلا کسب کمین وقع بصرہ علی جسم فحصل لہ معرفۃ انداجدار او حجر وھذا ما ذکرہ بعض المحققین من ان التصدیق ہوان تنسب باختیارک الصدق الی المخبّر حتی لو وقع ذاک فی القلب من غیر اختیار لم یکن تصدیقاً وان کان معرفۃً وھذا مشکل لان التصدیق من اقسام العلم وهو من کیفیات النفسانیۃ دون الافعال الاختیاریۃ لانا اذا تصورنا النسبة بین شیئین وشکنا فی انہا بالاثبات او النفی ثم اقم البرهان علی شوبہا فالذی یحصل لنا هو الادعاء والقبول لتلك النسبة وهو معنی التصدیق والحکم والاثبات والایقاع نعم یحصل تلك کیفیۃ یکون بالاختیار فی مباشرة الاسباب وصرف النظر ورفع الموانع ونحو ذاک وھذا الاعتبار لیس التکلیف بالایمان وکان هذا هو المراد بكونہ

کسباً اختیار یا ولا یکنی فی حصول التصدیق المعرفة لا نها قد تكون بدون ذلك .
 نعم يلزم ان تكون المعرفة اليقينية المكتسبة بالاختيار تصديقاً ولا بأس بذلك
 لانه حينئذ يحصل المعنى الذى يعبر عنه بالفارسية بکړیدن وليس الايمان والتصديق
 سوى ذلك، وحصول الكفار المعاندين ممنوع وعلى تقدير الحصول فتكفيرهم يكون
 بانكارهم باللسان واصرارهم على العناد والاستكبار وما هو من علاما التکذيب
 والا نكار

ترجمہ یہاں ایک اور بحث رہ گئی وہ یہ کہ بعض قدر یہ کام مذہب یہ ہے کہ ایمان صرف معرفت ہے
 اور اس مذہب کے غلط ہونے پر ہمارے علماء کا اتفاق ہے۔ اس لئے کہ اہل کتاب جو صلی اللہ
 علیہ وسلم کی نبوت کو اسی طرح جانتے تھے جس طرح اپنے بیٹوں کو جانتے تھے باوجود ان کے کفر کا یقین کرنے کے
 بوجہ تصدیق نہ ہونے کے، اور اس لئے کہ کفار میں بعض ایسے تھے جو حق کو یقین کے ساتھ جانتے تھے اور
 محض عناد اور تکبر کی وجہ سے انکار کرتے تھے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔ ان لوگوں نے ان (معجزات کو)
 کاناکار کیا۔ حالانکہ دل سے ان کا یقین رکھتے تھے تو ضروری ہے احکام کی معرفت اور ان کا یقین کرنے اور
 احکام کی تصدیق اور ان کا اعتقاد کرنے کے درمیان فرق بیان کرنا تاکہ صرف ثانی کا ایمان ہوتا صحیح ہو نہ کہ
 اول کا۔ اور بعض مشائخ کے کلام میں مذکور یہ ہے کہ تصدیق سے مراد دل کو اس بات پر جانا ہے جو خبر
 کے خبر دینے سے معلوم ہوئی اور یہ ایک کبھی چیز ہے جو تصدیق کرنے والے کے اختیار سے حاصل ہوتی ہے
 اسی وجہ سے اس پر ثواب دیا جاتا ہے اور اس کو رأس العبادات قرار دیا جاتا ہے برخلاف معرفت کے
 کہ وہ بعض دفعہ بغیر کسب و اختیار کے بھی حاصل ہو جاتا ہے۔ مثلاً وہ شخص جس کی نگاہ کسی جسم پر پڑے،
 تو اس کو اس بات کی معرفت حاصل ہو جاتی ہے کہ وہ دیوار ہے یا پتھر ہے۔ اور یہی وہ بات ہے جس کو بعض
 محققین نے ذکر کیا ہے کہ تصدیق تو یہ ہے کہ تو اپنے اختیار سے خبر کی طرف سہائی کی نسبت کرے۔ حتیٰ کہ اگر
 یہ بات دل میں بغیر اختیار کے آجائے۔ تو تصدیق نہیں ہوگی اگرچہ معرفت ہوگی۔ اور یہ اشکال پیدا کرنے والی ہے
 کیونکہ تصدیق علم کے اقسام میں سے ہے اور علم کیفیات نفسانیہ میں سے ہے افعال اختیار یہ میں سے نہیں ہے
 اس لئے کہ جب ہم دو چیزوں کے درمیان نسبت کا تصور کرتے ہیں۔ اور اس بارے میں شک کرتے ہیں
 کہ یہ نسبت ثبوت کے ساتھ ہے یا نفی کے ساتھ۔ پھر اس کے ثبوت پر دلیل پیش کی جاتی ہے۔ تو ہم کو جو چیز
 حاصل ہوتی ہے وہ اس نسبت کا اذعان اور قبول ہے اور یہی تصدیق اور حکم اور اثبات اور ایقاع کا
 معنی ہے۔ اہل اس کیفیت کو حاصل کرنا اسباب کو عل میں لانے اور نظر کرنے اور موانع کو دور کرنے وغیرہ میں

اختیار کے ساتھ ہوتا ہے اور اسی اعتبار سے ایمان کی تکلیف واقع ہوتی ہے اور گویا کہ تصدیق کے کسبی اور اختیاری ہونے سے یہی مراد ہے اور تصدیق کے حصول میں معرفت کافی نہیں ہے۔ اس لئے کہ معرفت تو بغیر اختیار بھی حاصل ہو جاتی ہے۔ ہاں اس یقینی معرفت کا جو اختیار کے ساتھ حاصل ہو۔ تصدیق ہونا لازم ہے اور اس میں کوئی حرج بھی نہیں۔ کیونکہ اس وقت وہ معنی حاصل ہو جائے گا۔ جس کو فارسی میں گردیدن سے تعبیر کیا جاتا ہے اور ایمان اور تصدیق اس کے علاوہ اور کچھ نہیں اور منکر معاند کفار کو اس تصدیق کا حاصل ہونا تسلیم نہیں۔ اور حاصل ماننے کی صورت میں ان کو کافر قرار دینا ان کے انکار باللسان اور عناد و تکبر اور تکذیب و انکار کی علامات پر ان کے اصرار کی وجہ سے ہوگا۔

تشریح ایمان شرعی کی حقیقت کے بارے میں اب تک چار مذاہب بیان ہو چکے ہیں۔ پہلا مذہب یہ تھا کہ ایمان تصدیق بالقلب اور اقرار کا مجموعہ ہے۔ دوسرا مذہب یہ تھا کہ ایمان فقط تصدیق قلبی ہے۔ اقرار باللسان ایمان کے دنیوی احکام کے اجراء کے لئے شرط ہے یہ دونوں مذاہب متکلیف اہل سنت کے تھے۔ تیسرا مذہب جمہور محدثین اور اخات کے علاوہ فقہاء معتزلہ اور خوارج کا تھا کہ ایمان تصدیق اور اقرار اور عمل کا مجموعہ ہے اور چوتھا مذہب کرامیہ کا تھا کہ ایمان فقط اقرار کا نام ہے

ان چار مذاہب کے بیان سے فارغ ہونے کے بعد اب شارح علیہ الرحمۃ پانچواں مذہب بیان کر رہے ہیں جو بعض قدر یہ کہ ہے۔ وہ یہ کہ ایمان اللہ اور اس کے رسول کی معرفت کا نام ہے۔ شارح رحمۃ اللہ علیہ نے اس مذہب کے بطلان پر علماء اہل سنت کے اجماع کا دعویٰ کیا ہے اور بطلان کی دو دلیلیں بھی ذکر کی ہیں۔ پہلی دلیل کا حاصل یہ ہے کہ اگر ایمان معرفت کا نام ہوتا تو اہل کتاب مومن ہوتے۔ کیونکہ انھیں رسول کی معرفت حاصل تھی وہ اپنی کتابوں میں مذکور نبی آخر الزماں کی علامتوں کی وجہ سے جانتے تھے کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کے رسول ہیں جیسا کہ ارشاد خداوندی ہے الذین آتیناھم الكتاب یحرفون کما یحرفون ابناؤھم مگر باوجود ان کو معرفت حاصل ہونے کے تصدیق نہ پائے جانے کی وجہ سے ہم ان کے کافر ہونے کا یقین رکھتے ہیں۔

معلوم ہوا کہ ایمان معرفت کا نام نہیں۔ دوسری دلیل یہ کہ کفار میں سے بعض ایسے تھے جنھیں حق کی یقینی معرفت حاصل تھی لیکن تکبر و عناد کی وجہ سے وہ انکار کرتے تھے۔ جیسا کہ آل فرعون کے بارے میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے وجحدوا بها واستیقنتھا النفسہم۔ ترجمہ۔ آل فرعون نے معجزات نبوی کا انکار کیا حالانکہ دل سے وہ ان معجزات کے حق ہونے کا یقین رکھتے تھے۔ کفار قریش بھی آپ کو رسول برحق جانتے تھے چنانچہ اپنی مجلسوں میں اعتراف بھی کرتے تھے۔ مگر تکبر و عناد کی وجہ سے ملتے نہیں تھے۔

اس سے معلوم ہوا کہ ایمان کے لئے نہ معرفت کافی ہے اور نہ استیقان۔ بلکہ تصدیق اور اعتقاد ضروری ہے۔
 قولہ: فلا بد من بیان الفرق الخ اور پر جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ ایمان کے لئے معرفت اور استیقان کافی نہیں۔ بلکہ تصدیق اور اعتقاد ضروری ہے۔ ثاب شارح معرفت و استیقان اور تصدیق و اعتقاد کے درمیان فرق بیان کر رہے ہیں تاکہ ثانی یعنی تصدیق و اعتقاد کا ایمان ہونا اور اول یعنی معرفت و استیقان کا ایمان نہ ہونا ثابت ہو جائے۔

حاصل فرق یہ ہے کہ تصدیق کسی اور اختیاری ہے۔ اسی وجہ سے اس پر بندہ ثواب کا مستحق ہوتا ہے۔
 در اں حالیکہ یہ بات یقینی ہے کہ ثواب کا استحقاق اختیاری فعل پر ہی ہوتا ہے اور تصدیق کے اختیاری ہونے ہی کے سبب اس کو اس العبادات قرار دیا گیا۔ اور عبادات بھی اختیاری ہیں ورنہ شارع بندوں کو اس کا مکلف نہ بناتا۔ برخلاف معرفت کے کہ وہ بغیر کسب و اختیار کے بھی حاصل ہو جاتی ہے۔ مثلاً غیر اختیار کی طور پر نگاہ کسی چیز پر پڑی جس سے اس چیز کے لکڑی ہونے یا پتھر ہونے کی معرفت حاصل ہو گئی۔
 قولہ: هذا ما ذكره بعض المحققين الخ یعنی تصدیق و معرفت کے درمیان فرق بیان کرنے کے سلسلہ میں اوپر جو کچھ میں نے ذکر کیا ہے۔ اور بعض محققین نے جو ذکر کیا ہے دونوں کا حاصل ایک ہی نکلتا ہے کہ تصدیق کسی اور اختیاری ہے برخلاف معرفت کے کہ بعض دفعہ وہ غیر اختیاری طور پر بھی حاصل ہو جاتی ہے۔

۸۷

قولہ: وهذا مشکل الخ تصدیق کو اختیاری کہنے پر شارح ایک اشکال ذکر کر رہے ہیں کہ تصدیق ایمانی جیسا کہ پہلے بیان کر چکے ہیں بعینہ تصدیق منطقی ہے اور تصدیق منطقی علم کی دو قسموں میں سے ایک قسم ہے۔ تو تصدیق ایمانی بھی علم کے اقسام میں سے ہوتی۔ اور علم کیفیات نفسانیہ میں سے ہے جو غیر اختیاری ہیں۔ افعال اختیار میں سے نہیں ہے۔ اس لئے کہ جب ہمیں دو چیزوں مثلاً عالم اور حدوث کے درمیان نسبت کے بارے میں شک ہوتا ہے کہ نسبت ثبوتی ہے اور عالم حادث ہے یا دونوں کے درمیان نسبت سلبی ہے اور عالم حادث نہیں ہے۔ پھر جب دلیل پیش کی جاتی ہے اور کہا جاتا ہے کہ عالم متغیر، وکل متغیر حادث۔ تو اس دلیل سے ہمیں عالم اور حدوث کے درمیان نسبت کے ثبوتی ہونے یعنی عالم کے حادث ہونے کا اذعان اور قبول حاصل ہوتا ہے اور عقلاً اس بات پر اتفاق ہے کہ جو علم و اذعان دلیل و برہان سے حاصل ہو وہ غیر اختیاری ہے اگرچہ دلیل قائم کرنا اختیاری فعل ہے۔ جیسے کہ رویت بالبصر غیر اختیاری فعل ہے۔ اگرچہ آنکھ کا کھونا اور اس کو حرکت دینا اختیاری ہے۔ بہر حال جب دلیل و برہان سے حاصل ہونے والا اذعان غیر اختیاری ہے تو تصدیق بھی غیر اختیاری ہوتی۔ کیونکہ تصدیق اور حکم اور اثبات اور اقرار

ان سب الفاظ سے اذعان ہی مراد ہے۔

قولہ: نعم تحصیل تلك الكيفية الخ یہ اشکال مذکور کا جواب ہے۔ حاصل جواب یہ ہے کہ تصدیق کے اختیاری ہونے کا یہ مطلب ہے کہ اس کو حاصل کرنے کے جو اسباب و ذرائع ہیں وہ بندہ کے اختیار میں ہے۔ مثلاً مقدمات کو ترتیب دینا۔ قوت عاقلہ کو اس کے حاصل کرنے کی طرف مصروف و متوجہ کرنا موانع کو دور کرنا اور شکل کے نتیجہ دینے کی جو شرائط ہیں ان شرائط کی رعایت کرنا۔ یہ سب کام بندہ کے اختیار میں ہیں۔ اور اسی اعتبار سے کہ ایمان حاصل کرنے کا طریقہ اور ذریعہ فعل اختیاری ہے۔ اللہ تعالیٰ نے بندوں کو ایمان کا مکلف بنایا ہے۔

قولہ: ولا تكفي المعرفة الخ اور تصدیق کو حاصل کرنے کے سلسلہ میں معرفت کافی نہیں اسی بناء پر مشائخ نے کہا کہ جس شخص کے دل میں نبی علیہ السلام کا صادق ہونا غیر اختیاری طور پر آجائے تو یہ ایمان نہیں کہلائے گا بلکہ وہ ایمان کے کسب کا مکلف ہو گا تا کہ تصدیق متحقق ہو۔ اس لئے کہ معرفت تو بغیر کسب اختیار کے بھی حاصل ہو جاتی ہے جیسا کہ اوپر گذر چکا۔

قولہ: نعم يلزم الخ یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال مقدر یہ ہے کہ تم نے معرفت کے ایمان ہونے کا محض اس وجہ سے انکار کیا کہ وہ بغیر اختیار کے بھی حاصل ہو جاتی ہے۔ اس سے یہ لازم آتا ہے کہ اگر کسی کو اللہ و رسول کی معرفت اور یقین کسب و اختیار سے حاصل ہو تو یہ معرفت ایمان کہلائے گی۔ پھر تمہارا قدر یہ برد کرنا اور علی الاطلاق یہ کہنا کہ معرفت ایمان نہیں ہے کیونکر صحیح ہے۔

جواب کا حاصل یہ ہے کہ جو یقینی معرفت کسب و اختیار سے حاصل ہوگی وہ تصدیق ہو جائے گی اور ایمان کہلائے گی اور اس میں کوئی حرج نہیں۔ کیونکہ اس صورت میں دل میں وہ کیفیت پیدا ہو جائے گی جس کو تسلیم اور فارسی میں گردین سے تعبیر کیا جاتا ہے اور تصدیق و ایمان سے وہ کیفیت ہی مراد ہے۔ اور متکبر اور منافق کفار کو ایسی معرفت کا حاصل ہونا تسلیم نہیں جو کسی اور اختیار سے ہو۔ بلکہ انھیں اضطراری معرفت حاصل تھی۔ جس کی بناء پر ان کی معرفت کو ایمان نہیں قرار دیا گیا۔ اور اگر کفار کو ایسی معرفت حاصل ہونا مان لیا جائے جو کسی اور اختیار سے ہونے کے سبب تصدیق ہو تو پھر ان کو کافر قرار دینا ان کے انکار باللسان اور عناد و تکبر اور تکذیب و انکار کی علامات پر مصر رہنے کی وجہ سے ہے کیونکہ جس تصدیق کے ساتھ انکار اور تکذیب کی علامات ہوں۔ ایمان کے باب میں اس کا کوئی اعتبار نہیں۔

والایمان والاسلام واحداث الاسلام هو الخضوع والانقياد بمعنى قبول الاحكام والاذعان بها وذلك حقيقة التصديق على ما أمر، ويؤيد قولنا تعالے

فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين وبالمجدة
لا يصح في الشرع ان يحكم على احد بان هو من وليس بمسلم او مسلم وليس بمومن
ولا نعتى بوحدهما سوى ذلك، وظاهر كلام المشائخ انهم ارادوا عدم تغايرهما
بمعنى ان لا ينفك احدهما عن الآخر، لا الا بتحاد بحسب المفهوم كما ذكر في الكفاية
من ان الايمان هو تصديق الله تعالى فيما اخبر من او امره ونواهيه، والاسلام هو
الانقياد والخضوع لا لوهيته وذا لا يتحقق الا بقبول الامر والنهي، فالايان ينفك
عن الاسلام حكما، فلا يتغاثران، ومن اثبت التغاير يقال له ما حكم من امنت ولم يسلم
او اسلم ولم يؤمن فان اثبت لاحدهما حكما ليس بثابت للآخر فيها هو لا فقد ظهر
بطلان قوله. فان قيل قوله تعالى قالت الا عراب امنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا
اسلمنا صريح في تحقق الاسلام بدون الايمان قلنا المراد ان الاسلام المعتبر في
الشرع لا يوجد بدون الايمان وهو في الآية بمعنى انقياد الظاهر من غير
انقياد الباطن بمنزلة التلفظ بكلمة الشهادة من غير تصديق في باب الايمان فان
قيل قوله عليه السلام ان تشهد ان لا اله الا الله وان محمد رسول الله وتقيم الصلوة
وتؤتي الزكاة وتصوم رمضان وتحتج البيت ان استطعت اليه سبيلا. دليل على ان
الاسلام هو الاعمال لا التصديقات القلبية. قلنا ان المراد ان ثمرات الاسلام وعلامتها
ذلك كما قال عليه السلام يقوم وفدا عليه، اتدرون ما الايمان بالله وحده فقا
الله ورسوله اعلم قال عليه السلام شهادة ان لا اله الا الله وان محمد رسول الله
واقام الصلوة وايتاء الزكاة وصيام رمضان وان تعطوا من المغنم الخمس، وكما
قال عليه السلام الايمان بضع وسبعون شعبة اعلاها قول لا اله الا الله وادناها
اماطة الاذى عن الطريق.

ترجمہ اور ایمان اور اسلام دونوں ایک ہیں۔ اس لئے کہ اسلام خضوع اور انقياد بمعنی احکام
کو قبول کر لینا اور ان کو مان لینا ہے اور یہی تصدیق کی حقیقت ہے جیسا کہ گذر چکا۔ اور
اس کی تائید اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد بھی کرتا ہے۔ فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا
فيها غير بيت من المسلمين، اور بہر حال شرع میں یہ بات صحیح نہیں ہے کہ کسی کے متعلق یہ حکم لگایا
جائے کہ وہ مومن ہے اور مسلم نہیں ہے یا مسلم ہے اور مومن نہیں ہے۔ اور ہم دونوں کے ایک ہونے

سے اس کے علاوہ اور کچھ نہیں مراد لیتے اور مشائخ کے کلام سے یہ ظاہر ہے کہ انھوں نے دونوں کا متغائر نہ ہونا مراد لیا ہے بایں معنی کہ دونوں میں سے ایک دوسرے سے جدا نہ ہو، مفہوم لغوی کے اعتبار سے اتحاد مراد نہیں لیا ہے۔ جیسا کہ کفایہ میں مذکور ہے کہ ایمان تو اللہ تعالیٰ کی ان اوامر اور نواہی میں تصدیق کرنا ہے جن کی اس نے خبر دی ہے اور اسلام اس کی الوہیت کے سلسلے سے سرفاگندہ ہونا اور فروتنی کرنا ہے اور یہ امر وہی کو قبول کئے بغیر نہیں ہوگا تو ایمان باعتبار حکم کے اسلام سے جدا نہیں ہوگا۔ پس دونوں متغائر نہیں ہوں گے اور جو متغائر مانے اس سے کہا جائے کہ اس شخص کا کیا حکم ہے جو مومن ہے اور مسلم نہیں ہے یا مسلم ہے اور مومن نہیں ہے۔ سواگر دونوں میں سے ایک کے لئے ایسا حکم ثابت کرے جو دوسرے کے لئے ثابت نہیں ہے تب تو ٹھیک ہے ورنہ اس کے قول کا بطلان ظاہر ہے۔

پس اگر کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد "قالت الاعراب انا قتل لم تومنوا و لكن قولوا اسلمنا" ایمان کے بغیر اسلام کے پائے جانے کے سلسلے میں مترج ہے۔ ہم کہیں گے کہ ہماری مراد یہ ہے کہ شرع میں جو اسلام معتبر ہے وہ بغیر ایمان کے نہیں پایا جائے گا اور آیت میں اسلام باطنی فرمانبرداری کے بغیر صرف ظاہری فرماں برداری کے معنی میں ہے۔ ایمان کے باب میں تصدیق کے بغیر کلمہ شہادت کا تلفظ کرنے کے درجہ میں ہے۔ پھر اگر کہا جائے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد کہ اسلام یہ ہے کہ تو اس بات کی شہادت دے کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں، اور محمد اللہ کے رسول ہیں اور نماز ادا کرے اور زکوٰۃ دے اور رمضان کے روزے رکھے اور اگر تو استطاعت رکھے تو بیت اللہ کا حج کرے۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اسلام صرف اعمال کا نام ہے نہ کہ تصدیق قلبی کا۔ ہم جواب دینگے کہ مراد یہ ہے کہ اسلام کے ثمرات اور اس کی علامات یہ ہیں جیسا کہ نبی علیہ السلام نے ان لوگوں سے جو آپ کے پاس آئے تھے۔ پوچھا کیا تم جانتے ہو کہ اسلام کیا ہے۔ انھوں نے کہا کہ اللہ اور اس کے رسول زیادہ جانتے ہیں تو آپ نے فرمایا۔ اس بات کی شہادت دینا کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں اور یہ کہ محمد اللہ کے رسول ہیں۔ اور نماز ادا کرنا اور زکوٰۃ دینا اور رمضان کے روزے رکھنا۔ اور غنیمت میں سے خمس دینا اور جیسا کہ آپ نے فرمایا۔ ایمان کی نشتر سے کچھ زائد شاخیں ہیں ان میں اعلیٰ لا الہ الا اللہ کہنا ہے اور ادنیٰ تکلیف دہ چیزوں کو راستہ سے ہٹا دینا ہے۔

تشریح | جہور اہل سنت والجماعت کا مذہب یہ ہے کہ ایمان اور اسلام دونوں ایک ہیں بایں معنی کہ دونوں کے درمیان تساوی ہے ہر مومن مسلم ہے اور ہر مسلم مومن ہے۔ اس دعوے پر شارح نے دلیل یہ پیش کی کہ اسلام کے معنی خضوع یعنی سر تسلیم خم کرنا اور انقیاد بمعنی احکام کو قبول کرنا اور مان لینا

ہے اور یہ خضوع اور انقیاد ہی تصدیق ہے اور تصدیق عین ایمان ہے۔ لہذا اسلام عین ایمان ہے اور ایمان اسلام کے ایک ہونے کی تائید اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد سے بھی ہوتی ہے۔ فاجر جنامن کان فیہا من المومنین فما وجدنا فیہا غیر بیت من المسلمین۔ (ترجمہ) قوم لوط کی بستیوں میں جتنے مومن تھے سب کو ہم نے نکل جانے کو کہا تو ہم نے ان بستیوں میں کوئی بھی مومن نہیں پایا سوائے ایک مسلم گھر کے۔ وجہ استدلال یہ ہے کہ آیت کا معنی ہے فما وجدنا الا اہل بیت من المومنین۔ اور اصل استثناء میں استثناء متصل ہونا ہے یعنی مستثنیٰ کا مستثنیٰ منہ کی جنس سے ہونا ہے معلوم ہوا کہ مستثنیٰ یعنی مسلم گھر از مستثنیٰ منہ یعنی مومنین میں سے ہے۔

قولہ: وبالجملة الخ یہ بھی ایمان اور اسلام کے ایک ہونے کی دلیل ہے۔ حاصل یہ کہ شرع میں یہ بات صحیح اور درست نہیں ہے کہ کسی کے متعلق کہا جائے کہ وہ مومن ہے اور مسلم نہیں ہے۔ یا مسلم ہے اور مومن نہیں ہے اور جب ایسا کہنا صحیح نہیں تو پھر ضروری ہوا کہ ہر مومن مسلم ہو اور ہر مسلم مومن ہو۔ یعنی ایمان اور اسلام دونوں کا مصداق ایک ہو۔ اور ہم دونوں کے اتحاد سے اتحاد بحسب المصداق جس کو تساوی کہتے ہیں اس کے علاوہ کوئی اور معنی مراد نہیں لیتے۔ ہماری مراد اتحاد بحسب المفہوم نہیں جس کو ترادف کہتے ہیں۔ اور جس نے ترادف کا اطلاق کیا ہے اس نے بھی اتحاد بحسب المفہوم مراد نہیں لیا۔ بلکہ اتحاد بحسب المصداق یعنی تساوی مراد لیا۔ جیسا کہ صاحب تبصوہ شیخ ابوالعین نے ایمان اور اسلام دونوں کو مترادف کہنے کے بعد ہر ایک کا الگ الگ مفہوم بیان کیا اور جب ہر ایک کا مفہوم جداگانہ ہو گیا تو ترادف کہاں رہا ترادف تو اتحاد بحسب المفہوم کا نام ہے اس سے یہ بات ظاہر ہو گئی کہ شیخ ابوالعین کی مراد ترادف سے تساوی ہے۔ اور مشائخ کے کلام سے بھی ظاہر ہے کہ ایمان اور اسلام کے اتحاد سے ان کی مراد دونوں کے درمیان تغایر نہ ہونا ہے بایں معنی کہ ایک دوسرے سے جدا نہ ہو۔ بلکہ جہاں ایک صادق آئے وہاں دوسرا بھی صادق آئے جس کو تساوی کہتے ہیں۔ اتحاد بحسب المفہوم مراد نہیں لیا ہے جس کو ترادف کہتے ہیں۔

قولہ: کما ذکر فی الکفاۃ الخ ان الایمان هو تصدیق اللہ تعالیٰ سے لیکر ظہور بطلان قولہ تک صاحب کفایہ کا کلام ہے۔ ماضی میں شارح نے فرمایا تھا کہ مشائخ کے کلام سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ انھوں نے ایمان اور اسلام کے تغایر کی نفی مراد لی ہے۔ اتحاد بحسب المفہوم مراد نہیں لیا جس کو ترادف کہتے ہیں۔ اب صاحب کفایہ کے کلام سے اس کی تائید پیش کرتے ہیں۔ صاحب کفایہ نے کہا کہ ایمان اللہ تعالیٰ کی اس کے اوامر اور نواہی میں تصدیق کرنے کا نام ہے اور اسلام اس کی الوہیت کے سامنے خضوع اور انقیاد کا نام ہے اور یہ خضوع و انقیاد اللہ تعالیٰ کے امر اور

کو قبول کئے اور اس کی تصدیق کے بغیر حاصل نہیں ہوگا۔ اور امر و نہی کی تصدیق ہی ایمان ہے۔

معلوم ہوا کہ اسلام بغیر ایمان کے متحقق نہیں ہوگا تو پھر دونوں میں مصداق کے اعتبار سے تغایر بھی نہ ہوگا کیونکہ اشعرہ کے نزدیک دو چیزوں میں تغایر کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ان میں سے ایک دوسرے کے بغیر موجود اور متحقق ہو سکے۔ بہر حال جب دونوں کے درمیان مصداق کے اعتبار سے تغایر نہیں ہے تو پھر دونوں مصداق کے اعتبار سے متحد ہوں گے جو مومن ہوگا وہ مسلم بھی ہوگا اور جو مسلم ہوگا وہ مومن بھی ہوگا اور اسی کا نام تساوی ہے اور اگر کوئی تغایر کا دعویٰ کرتا ہے کہ ایمان بغیر اسلام کے اور اسلام بغیر ایمان کے متحقق ہو سکتا ہے۔ یعنی ایسا ہو سکتا ہے کہ ایک شخص مومن ہو اور مسلم نہ ہو یا مسلم ہو اور مومن نہ ہو تو ہم اس کو چھپیں گے کہ بتاؤ ایسے شخص کے لئے کیا حکم ہے جو مومن ہو اور مسلم نہ ہو یا مسلم ہو اور مومن نہ ہو۔ پس اگر ایک کے لئے ایسا حکم ثابت کرے جو دوسرے کے لئے ثابت نہ ہو۔ تب تو ٹھیک ہے۔ لیکن وہ ایسا حکم ثابت نہیں کر سکتا اور اگر ایک کے لئے ایسا حکم ثابت نہ کر سکے جو دوسرے کے لئے ثابت نہ ہو۔ تو پھر اس کا تغایر کا دعویٰ غلط ہے۔ یہاں تک صاحب کفایہ کا کلام تھا۔

۸۹

فان قيل قوله: تعالى قلت الاعراب الخ اعترضوا صاحب کفایہ کے قول فلا يتغایر عن سے ہے۔ آیت مذکورہ بنو اسد کے کچھ لوگوں کے بارے میں ہے جو قحط کے زمانہ میں مدینہ آئے تھے اور عطیہ پانے کے لالچ میں منافقانہ طور پر یعنی دل میں کفر مضمر رکھتے ہوئے انھوں نے کلمہ پڑھ لیا تھا۔ اس آیت میں ان اعراب سے جو بنو اسد سے تعلق رکھتے تھے ایمان کی نفی کی گئی ہے اور اسلام کا اثبات کیا گیا ہے۔ جس سے معلوم ہوا کہ اسلام بغیر ایمان کے متحقق ہو سکتا ہے اور شیئین میں سے ایک کا دوسرے کے بغیر متحقق ہونا ہی تغایر ہے۔ لہذا صاحب کفایہ کا یہ کہنا کہ دونوں متغایر نہیں ہیں۔ کیونکر صحیح ہوگا۔

جواب کا حاصل یہ ہے کہ ایمان اور اسلام کے متغایر ہونے اور ایمان کے بغیر اسلام کے متحقق نہ ہونے سے مراد یہ ہے کہ شرع میں جو اسلام معتبر ہے وہ بغیر ایمان کے متحقق نہیں ہوگا۔ اور آیت میں ایمان کے بغیر جس اسلام کا ثبوت ہے وہ اسلام شرعی نہیں بلکہ اسلام لغوی ہے جس کے معنی انقیاد باطنی اور تصدیقی قلبی کے بغیر ظاہری تابعداری کر لینا ہیں اور ظاہر ہے کہ انقیاد باطنی کے بغیر صرف انقیاد ظاہری ایمان نہیں ہوگا۔ جیسے تصدیقی قلبی کے بغیر شہادتین کا تلفظ ایمان نہیں۔ تو اب آیت کا معنی یہ ہوگا کہ تمہارا اندر تصدیقی قلبی کا وجود نہیں۔ ہاں یہ کہو کہ ہم نے مال کی طمع میں ظاہری فرماں برداری اختیار کر لی ہے۔

قوله: فان قيل قوله عليه السلام الخ یہ بھی ایمان اور اسلام کے ایک ہونے اور دونوں کے درمیان تغایر نہ ہونے پر اعتراض ہے جس کا ما حاصل یہ ہے کہ اس حدیث میں جو حدیث جبرائیل کے نام سے مشہور

ہے۔ جب حضرت جبرائیل علیہ السلام نے آپ سے اسلام کے بارے میں پوچھا تو آپ نے اسلام کی تفسیر اقرار بالشہادتین اور اعمال سے فرمائی جو اس بات کی دلیل ہے کہ اسلام اقرار بالشہادتین اور اعمال کا مجموعہ ہے جبکہ ایمان کی حقیقت تصدیق قلبی ہے تو دونوں کے درمیان مغایرت ثابت ہو گئی۔

جواب کا حاصل یہ ہے کہ ایمان اور اسلام دونوں کی حقیقت تصدیق قلبی ہے اور حدیث جبرائیل میں آپ کی مراد یہ ہے کہ اسلام کے ثمرات اور اس کی علامات یہ چیزیں ہیں۔ چنانچہ اقرار بالشہادتین علامت ہے اسلام کی اور اعمالی ارجح اسلام کے ثمرات ہیں۔ جس طرح جب قبیلہ عبد القیس کا منہ بندہ وفد آپ کی خدمت میں آیا تھا اور آپ نے ان سے ایمان کے بارے میں پوچھا جب انہوں نے کہا کہ اللہ اور اس کے رسول ہم سے زیادہ جانتے ہیں تو آپ نے ایمان کی تفسیر بھی اقرار بالشہادتین اور اعمال سے فرمائی۔ حالانکہ اعمال اہل سنت والجماعت میں سے کسی کے نزدیک بھی ایمان کی حقیقت میں داخل نہیں ہیں۔ اسی طرح ایک مشہور حدیث میں ہے کہ آپ نے فرمایا۔ الا ییمان بضع وسبعون شعبۃ اعلاھا قول لا الہ الا اللہ وادناھا اماطۃ الاذی عن الطریق۔ اس میں بھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایمان کو قول و عمل ٹھہرایا تو مراد یہی ہے کہ قول یعنی اقرار بالشہادتین ایمان کی علامت ہے اور اعمال اس کے ثمرات ہیں۔

وإذا وجد من العبد التصديق والاعتراف صرح له ان يقول أنا مومن حقاً لتحقيق الايمان عند ولا ينبغي ان يقول أنا مومن إن شاء الله تعالى لأنه ان كان للشك فهو ككفر لا محالة، وإن كان للتأديب واحالة الامور الى مشيئة الله تعالى اوللشك في العاقبة والمآل لا في الآت والحوال اوللتبرك بذكر الله اوللتبرء عن تركية نفسه والا عجاب بحاله فالاولى تركها لما ان، يوهم بالشك، ولهذا قال لا ينبغي دون ان يقول لا يجوز، لأنه اذا لم يكن للشك، فلا معنى لنفي الجواز، كيف وقد ذهب اليه كثير من السلف حتى الصحابة والتابعين، وليس هذا امثل قولك أنا شاب ان شاء الله تعالى لان الشباب ليس من الافعال المكتسبة ولا مما يتصور البقاء عليه في العاقبة والمآل ولا مما يحصل به تركية النفس الاعجاب، بل مثل قولك أنا زاهد متوكل ان شاء الله تعالى وذهب بعض المحققين الى ان الحاصل للعبد هو حقيقة التصديق الذي به يخرج عن الكفر لكن التصديق في نفسه قابل للشك والضعف وحصول التصديق الكامل المنجى المشتمل اليه بقولنا تعالى اولئك هم

المؤمنون حقاً لهم درجات عند ربهم ومغفرة ورزق كريم انما هو في مشيئة الله

ترجمہ

اور جب بندہ سے تصدیق اور اقرار پایا جائے تو اس کے لئے یہ کہنا صحیح ہے کہ میں یقینی طور پر مومن ہوں۔ اس سے ایمان کے متحقق ہونے کی وجہ سے اور یہ کہنا مناسب نہیں کہ میں نشاء اللہ مومن ہوں۔ اس لئے کہ اگر انشاء اللہ کہنا شک کی وجہ سے ہے تو یہ کفر ہے اور اگر ادب اختیار کرنے اور تمام امور اللہ کی مشیت کے حوالہ کرنے یا انجام میں شک ہونے نہ کہ حال میں شک ہونے کی وجہ سے یا اللہ کے ذکر سے برکت حاصل کرنے یا اپنے آپ کو پاک قرار دینے سے اور اپنے حال پر خود پسندی سے براءت ظاہر کرنے کی غرض سے ہے تو بھی اس کا ترک کرنا اولیٰ ہے کیونکہ یہ شک کا وہم دلاتا ہے۔ اسی بناء پر مصنف نے لاینبغی فرمایا۔ لایجوز نہیں فرمایا۔ اس لئے کہ جب شک کی وجہ سے نہ ہو تو ناجائز ہونے کی کوئی وجہ نہیں۔ کیسے ناجائز ہو سکتا ہے۔ جبکہ یہ بہت سے سلف کا حتیٰ کہ صحابہ اور تابعین کا مذہب ہے۔ اور یہ رانا مومن ان شاء اللہ کہنا تمھارے قول انا شاب انشاء اللہ کے مثل نہیں ہے۔ اس لئے کہ مشاء کسی اور اختیاری افعال میں سے نہیں ہے اور نہ ان چیزوں میں سے ہے جن پر آئندہ باقی رہنے کا تصور کیا جائے اور نہ ایسی چیز ہے کہ جس سے اپنے آپ کو پاکیزہ سمجھنا اور خود پسندی حاصل ہو۔ بلکہ تمھارے قول انا زاهد متی ان شاء اللہ کے مثل ہے۔ اور بعض لوگوں کا مذہب ہے کہ بندہ کو جو چیز حاصل ہوتی ہے وہ تصدیق ہے جس کی وجہ سے بندہ کفر سے خارج ہوتا ہے۔ لیکن تصدیق فی نفسہ شدت اور ضعف کو قبول کرنے والی ہے اور عذاب سے نجات دلانے والی تصدیق کامل کا حصول جس کی طرف اللہ تعالیٰ کے ارشاد ”اولئک هم المؤمنون حقاً لهم درجات عند ربهم ومغفرة ورزق كريم“ میں اشارہ کیا گیا ہے۔ وہ صرف اللہ کی مشیت میں ہے۔

تشریح

ایمان کے باب میں استثناء یعنی انشاء اللہ کہنے اور انا مومن ان شاء اللہ کہنے کے جواز کے بارے میں ائمہ کا اختلاف ہے۔ امام شافعیؒ کا مذہب یہ ہے کہ استثناء مستحب ہے اور انا مومن حقاً کہنا مکروہ ہے۔ اور امام ابو حنیفہؒ کا مذہب وہ ہے جو مصنفؒ نے بیان کیا کہ بندہ کے اندر جب تصدیق قلبی اور اقرار لسانی موجود ہو تو ایمان متحقق ہے اور اس کے لئے انا مومن حقاً کہنا مناسب ہے۔ اور انا مومن ان شاء اللہ کہنا مناسب نہیں کیونکہ اگر انشاء اللہ کہنا شک کی وجہ سے ہے تب تو یہ کفر ہے اور اگر اللہ تعالیٰ کے ساتھ ادب کا رویہ اختیار کرنے اور تمام امور کو اللہ کی مشیت کے حوالہ کرنے یا فی الحال ایمان میں شک ہونے کی وجہ سے نہیں بلکہ انجام میں شک کی وجہ سے ہے کیونکہ سوء خاتمہ کے اندیشے سے بندہ کسی وقت مومن نہیں۔ یا انشاء اللہ کہنا اللہ کے ذکر سے برکت حاصل کرنے کی

غرض کے ہے۔ جیسے زیارتِ قبور کی دعا ہے السلام علیکم اهل الدیار من المومنین والمسلمین
وانا ان شاء اللہ بکم لاحقون۔ اس دعا میں انشاء اللہ کہنا محض اللہ کے ذکر سے برکت حاصل کرنے
کی غرض سے ہے کیونکہ ایک نہ ایک دن مر کر مردوں سے ملا لیتنی ہے۔ یا انشاء اللہ کہنا اپنے آپ کو پاکیزہ
سمجھنے اور اپنے حال پر خود پسندی سے براءت اور بیزاری ظاہر کرنے کے لئے ہے تو یہ چار وجوہ جواز ہیں۔
پھر بھی استثناء کو ترک کرنا ہی اولیٰ اور مناسب ہے کیونکہ یہ ایمان میں شک ہونے کا وہم دلاتا ہے اور اکی
لئے کہ ترکِ استثناء اولیٰ ہے واجب نہیں مصنف نے لاینبغی کہا یعنی انا مومن ان شاء اللہ کہنا
مناسب نہیں۔ یہ نہیں کہا کہ جائز نہیں۔ اس لئے کہ جب ایسا کہنا شک کی وجہ سے نہ ہو بلکہ اس پر ذکر کردہ وجوہ
جواز میں سے کسی وجہ سے ہو۔ تو ناجائز ٹھہرانے کی کوئی وجہ نہیں۔ اور کیسے ناجائز ہو سکتا ہے جب کہ بہت
سے سلف حتیٰ کہ صحابہ اور تابعین جواز کے قائل ہیں۔

قولہ: ولیس هذا مثل قولک الخ ایمان کے باب میں استثناء یعنی انا مومن ان شاء اللہ
کہنے کے عظیم جواز پر صاحبِ کفایہ نے یہ دلیل پیش کی ہے کہ انا مومن ان شاء اللہ کہنا انشاء اللہ
انشاء اللہ کہنے کے مثل ہے اور اس بات میں شک کی گنجائش نہیں کہ ثانی مہمل کلام ہے تو اسی طرح اول
مہمل ہے۔ شارح رحمۃ اللہ علیہ نے جواب دیا کہ دونوں کلام یکساں نہیں ہیں۔ اول اس لئے کہ شباب
کسی اور اختیاری نہیں۔ جبکہ ایمان اور تصدیق کسی اور اختیاری ہے۔ ثانیاً اس لئے کہ شباب کا زوال
یقینی ہے اس پر بقاء کا تصور نہیں کیا جاسکتا جبکہ ایمان پر بقاء متصور ہے۔ ثالثاً اس لئے کہ شباب اعمال
صالحہ میں سے نہیں جس پر آدمی فخر کر سکے اور عجب اور خود پسندی میں مبتلا ہو۔ برخلاف ایمان کے کہ وہ
اس العبادات ہے۔ اس کی وجہ سے آدمی خود پسندی میں مبتلا ہو سکتا ہے بلکہ انا مومن انشاء اللہ
کہنا تمھارے قول انا زاهد متق ان شاء اللہ کے مثل ہے۔ کیونکہ ایمان اور زہد اور تقویٰ سب ہی
کسی اور اختیاری ہیں۔ جن پر آئندہ بھی باقی رہنا متصور ہے اور جس کی وجہ سے آدمی خود پسندی کا
شکار ہو جاتا ہے تو جس طرح زہد اور تقویٰ میں استثناء بالاجماع جائز ہے اسی طرح ایمان میں بھی استثناء
جائز ہوگا۔

قولہ: وذهب بعض المحققین الخ ایمان کے باب میں استثناء کو جائز قرار دینے کے سلسلہ
میں بعض محققین کا مذہب یہ ہے کہ نفس تصدیق جو بندہ کو کفر سے نکال لائے وہ تو بندہ کو حاصل ہے لیکن
تصدیق فی نفسہ شدت اور ضعف کو قبول کرنے والی ہے کیونکہ اس پر اجماع ہے کہ حضراتِ انبیاء کی تصدیق
افراد امت کی تصدیق سے اقویٰ اور اشد ہے (یہ بحث اس سے پہلے گذر چکی ہے) اور اس تصدیق کا

کا حصول جو عذاب سے نجات دلانے والی ہے جو یقیناً وہی تصدیق ہوگی جو مرتے دم تک باقی رہے جس کی طرف اشارہ خداوندی "اولئک ہم المؤمنون حقاً لهم درجات عند ربهم ومغفرة ورزق کریم" میں اشارہ ہے۔ وہ اللہ کی مشیت میں ہے اور اس کے اعتبار سے استثناء یعنی انا مؤمن ان شاء اللہ کہنا جائز ہوگا اور اس صورت میں اس کا معنی انا مؤمن کامل ناجہ ان شاء اللہ ہوگا۔ اور اس کے جواز میں شبہ کی گنجائش نہیں۔ بلکہ اس معنی میں استثناء کو ترک کرنا جائز نہ ہوگا۔

ولما نقل عن بعض الاشاعرة ان یصح ان یقال انا مؤمن ان شاء الله تعالى بناءً على ان العبرة في الايمان والكفر والسعادة والشقاوة بالخاتمة حتى ان المؤمن السعيد من مات عن الايمان وان كان طول عمره على الكفر والعصيان والكافر الشقي من مات على الكفر فعوذ بالله من ذلك وان كان طول عمره على التصديت والطاعة على ما اشير اليه بقوله تعالى في حق ابليس وكان من الكافرين وبقوله عليه السلام السعيد من سعد في بطن امه والشقي من شقي في بطن امه اشار الى ابطال ذلك بقوله والسعيد قد يشقى بان يرتد بعد الايمان فعوذ بالله من ذلك والشقي قد يسعد بان يؤمن بعد الكفر والتغير يكون على السعادة والشقاوة دون الاسعاد والاشقاء وهما من صفات الله تعالى لما ان الاسعاد تكون السعادة والاشقاء تكون الشقاوة ولا تغير على الله ولا على صفاته لما من ان القديم لا يكون محلاً للحوادث والحق ان لا خلاف في المعنى لانه ان اريد بالايمان والسعادة مجرد حصول المعنى فهو حاصل في الحال وان اريد ما يترتب عليه النجاة والتموات فهو في مشيئة الله تعالى لا قطع بحصوله في الحال فمن قطع بالحصول اراد الاول ومن فوض الى المشيئة اراد الثاني۔

ترجمہ اور جب بعض اشاعرہ سے یہ منقول ہے کہ یہ صحیح اور مناسب ہے کہ انا مؤمن ان شاء اللہ کہا جائے اس بناء پر کہ ایمان و کفر اور سعادت و شقاوت میں اعتبار خاتمہ کا ہے حتیٰ کہ مؤمن سعید وہی ہے جس کی موت ایمان پر واقع ہوئی ہو۔ اگرچہ عمر بھر کفر اور معصیت پر رہا ہو۔ اور کافر شقی وہ ہے جس کی موت کفر پر ہو۔ اگرچہ عمر بھر وہ تصدیق اور طاعت پر رہا ہو، جیسا کہ اس کی طرف اشارہ ہے۔ اللہ تعالیٰ کے ارشاد و کان من الکافرين میں جواب ابلیس کے حق میں ہے اور نبی علیہ السلام کے ارشاد السعيد من سعد في بطن امه والشقي من شقي في بطن امه میں۔ تو ماتن نے یہ کہہ کر اس کے ابطال کی طرف اشارہ کیا کہ سعید کبھی شقی ہو جاتا ہے۔ بایں طور کہ معاذ اللہ وہ ایمان لانے کے بعد مرتد ہو جاتا ہے اور شقی بعض دفعہ سعید ہو جاتا ہے۔ بایں طور کہ کفر کے بعد ایمان لے آئے۔ اور تغیر سعادت اور شقاوت پر

ہوتا ہے نہ کہ اسعاد اور اشقاء پر حالانکہ اسعاد اور اشقاء اللہ تعالیٰ کی صفات میں سے ہیں کیونکہ اسعاد کے معنی تکوینِ سعادت اور اشقاء کے معنی تکوینِ شقاوت ہیں اور اللہ تعالیٰ کی ذات پر تغیر واقع نہیں ہوتا اور نہ اس کی صفات پر اس لئے کہ پہلے گزر چکا ہے کہ قدیم محلِ حوادث نہیں ہو سکتا اور جن یہ ہے کہ حقیقت کے اعتبار سے کوئی اختلاف نہیں ہے۔ کیونکہ اگر ایمان اور سعادت سے محض معنی یعنی تصدیق کا حصول مراد ہے تو وہ فی الحال حاصل ہے۔ اور اگر وہ تصدیق مراد ہے جس پر نجات اور ثمرات مرتب ہوں گے تو وہ اللہ تعالیٰ کی مشیت میں ہے فی الحال اس کے حصول کا کوئی یقین نہیں۔ تو جس نے حصول کا یقین کیا اس نے پہلا معنی مراد لیا اور جس نے مشیت کے سپرد کیا اس نے دوسرے معنی کا ارادہ کیا۔

تشریح

بعض اشاعرہ نے کہا کہ ایمان اور کفر اسی طرح سعادت اور شقاوت کے سلسلہ میں اعتباراً خاتمہ کا ہے۔ حتیٰ کہ مومن سعید وہی شخص ہے جس کی موت ایمان پر ہوئی ہو اگرچہ عمر بھر وہ کفر اور معصیت میں مبتلا رہا ہو اور کافر شقی وہ شخص ہے جس کی موت معاذ اللہ کفر پر ہوئی ہو۔ اگرچہ وہ عمر بھر ایمان اور طاعت پر رہا ہو۔ اور خاتمہ کے بارے میں بندہ کو کچھ خبر نہیں کہ ایمان پر ہو گا یا نہیں۔ بلکہ وہ اللہ کی مشیت پر موقوف ہے۔ اس لئے انا مومن ان شاء اللہ کہنا درست ہے۔ ماتن نے اس قول کی تردید کرتے ہوئے کہا کہ سعید بعض دفعہ شقی ہو جاتا ہے۔ بایں طور کہ وہ ایمان لانے کے بعد لغو بذاتہ مرتد ہو جائے۔ اسی طرح شقی بعض دفعہ سعید ہو جاتا ہے۔ بایں طور کہ وہ کفر کے بعد ایمان لے آئے اور معصیت میں مبتلا رہنے کے بعد طاعت اور عبادت کرنے لگے۔

قولہ: والتغیر الخ یہ ایک اشکال کا جواب ہے اشکال یہ ہے کہ سعید کے شقی ہونے اور شقی کے سعید ہونے سے اسعاد اور اشقاء میں تغیر لازم آتا ہے۔ جو اللہ تعالیٰ کی صفات میں سے ہے اور اللہ کی صفات میں تغیر محال ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ سعادت اور شقاوت بندہ کی صفت ہے اس میں تغیر ہو سکتا ہے اور اللہ کی صفت تو اس کا بمعنی تکوینِ سعادت اور اشقاء بمعنی تکوینِ شقاوت ہے۔ اس میں کوئی تغیر نہیں ہوتا۔ ایک شخص کے ساتھ کبھی صفتِ اسعاد کا تعلق ہوتا ہے اور کبھی صفتِ اشقاء کا جس طرح ایک ہی شخص کے ساتھ کبھی حیات کا تعلق ہوتا ہے اور کبھی امات کا، بایں ہمہ صفتِ تکوین میں کوئی تغیر نہیں ہوتا۔ قولہ: والحق انه لا خلاف الخ یعنی حقیقہ اور شافعیہ کے درمیان اختلاف حقیقی نہیں ہے کیونکہ اگر ایمان سے اس کی حقیقت یعنی تصدیق و اقرار کا حصول ہے تو وہ فی الحال حاصل ہے۔ اور اگر اس سے مراد وہ ایمان ہے جس پر آخرت کی نجات مرتب ہوتی ہے یعنی ایمانِ خاتمہ۔ تو وہ اللہ کی مشیت میں ہے۔ بندہ کو اس کی کچھ خبر نہیں۔ تو جس نے اس کے حصول کا یقین ظاہر کرتے ہوئے "انا مومن"

حقاً کہا۔ اس نے اول معنی کا ارادہ کیا، اور جس نے اللہ کی مشیت پر معلق کرتے ہوئے انا مومن ان شاء اللہ کہا۔ اس نے دوسرے معنی کا ارادہ کیا۔

وفي ارسال الرسل جمع رسول على قول من الرسالة وهي سفارة العبد بين الله وبين ذوى الالباب من خليقته ليزيح بها عنهم فيما قصرت عن عقولهم من مصالح الدنيا والآخرة وقد عرفت معنى الرسول والنبى في صدر الكتاب، حكمت اى مصلحة وعنا حميدة، وفي هذا اشارة الى ان ارسال واجب لا بمعنى الوجوب على الله بل بمعنى ان قضية الحكمة تقتضيه لما فيه من الحكم والمصالح وليس بممتنع كما زعمت السنية والبراهمة، ولا يمكن يستوى طرفاه كما ذهب اليه بعض المتكلمين، ثم اشار الى وقوع ارسال وفائدتا، وطريق ثبوتها، وتعيين بعض من ثبتت رسالته فقال وقد ارسل الله تعالى رسلا من البشر الى البشر مبشرين لاهل الايمان والطاعة، بالجنة والثواب ومنذرين لاهل الكفر والعصيان بالنار والعقاب فان ذلك مما لا طريق للعقل اليه وان كان فبانظار دقيقة لا يتيسر الا لواحد بعد واحد ومبين للناس ما يحتاجون اليه من امور الدنيا والدين فانه تعالى خلق الجنة والنار واعد فيهما الثواب والعقاب وتفاصيل احوالهما، وطريق الوصول الى الاول والاخر اذ عن الثاني مما لا يستقل به العقل، وكذا خلق الاجسام النافعة والضارة ولم يجعل للعقول والاس الاستقلال بمعرفتهما، وكذا جعل القضايا منها ما هي مسكنات لا طريق الى الجزم باحدا جانبيها، ومنها ما هي واجبات وممتنعات لا تظهر للعقل الا بعد نظر دائمة وبحث كامل بحيث لا تشتغل الانسان به، لتعطى اكثر مصلحة، فكان من فضل الله ورحمته ارسال الرسل لبيان ذلك كما قال الله تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين۔

ترجمہ اور حکمت یعنی مصلحت اور بہتر انجام ہے۔ رسولوں کو بھیجے میں۔ رسول رسول بروزن قول کی جمع ہے۔ رسالت سے مشتق ہے اور رسالت کے معنی اللہ اور اس کی ذوی العقول مخلوق کے درمیان بندہ کا سفیر اور نمائندہ ہونا ہے تاکہ اس کے ذریعہ لوگوں کی بیماریوں کا ازالہ فرما دیا اور آخرت کی ان مصالح کے بارے میں جن کے ادراک سے عقلیں قاصر ہیں اور آغاز کتاب میں رسول اور نبی کا معنی جان چکے ہو۔ اور اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ ارسال رسول واجب

لیکن وجوب علی اللہ کے معنی میں نہیں۔ بلکہ بایں معنی کہ حکمت اور مصلحت اس کا مقتضی ہے کیونکہ اس میں حکمتیں اور مصلحتیں ہیں اور مستغنی نہیں ہے جیسا کہ سنیہ اور براہمہ کہتے ہیں اور ممکن بھی نہیں کہ اس کے دونوں جانب برابر ہوں۔ جیسا کہ بعض متکلمین کا مذہب ہے۔ پھر مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے ارسا کے وقوع اور اس کے فائدے اور طریق ثبوت اور بعض ان حضرات کے تعین کی بہانہ اشارہ کیا جن کی رسالت ثابت ہے۔ چنانچہ فرمایا: اللہ تعالیٰ نے انسانوں میں سے رسول بھیجے انسانوں کی طرف ایمان اور طاعت والوں کو جنت اور ثواب کی بشارت سنانے کے لئے اور کفر و معصیت والوں کو جہنم اور عذاب کے ڈرنے کے لئے۔ اس لئے کہ یہ ایسی بات ہے جس کے جاننے کا عقل کے پاس کوئی طریقہ نہیں۔ اور اگر ہو گا بھی تو نظر دقیق سے ہو گا۔ جو اکاؤنٹ کا ہی کو میسر ہے اور لوگوں سے وہ بیان کرنے والے تھے دین و دنیا کی ایسی باتیں جن کی انھیں ضرورت تھی۔ اور اول تک رسائی اور ثانی سے احقر کا طریقہ ایسی چیز ہے جس میں عقل کافی نہیں ہے۔ اسی طرح اللہ نے نفع بخش اور ضرر رساں اجسام پیدا کئے اور انہیں جاننے میں عقول اور حواس کو کافی نہیں بنایا۔ اسی طرح بعض ایسے قضایا رکھے جو ممکن ہیں۔ ان کے دونوں پہلوؤں میں سے کسی ایک کا یقین کرنے کی کوئی راہ نہیں۔ اور بعض واجب یا مستغنی ہیں جو عقل کو معلوم نہیں ہوتے۔ مگر مسلسل غور و فکر اور کامل بحث کے بعد اس طرح کہ اگر انسان اس میں لگ جائے تو اس کے اکثر کام کا ج ٹھپ ہو کر رہ جائیں۔ تو ان باتوں کو بیان کرنے کے رسولوں کو بھیجا اللہ تعالیٰ کا فضل ہے۔ جیسا کہ اس نے خود ارشاد فرمایا ہے کہ اے نبی! ہم نے دنیا جہاں والوں پر مہربانی کرنے کے لئے آپ کو رسول بنایا ہے۔

۹۱

تشریح

یہاں سے مجتہد ثبوت و رسالت کا آغاز ہوتا ہے۔ رسالت کا معنی سفارت ہے اور سفارت کا معنی ایک جانب سے دوسری جانب بھلائی پہنچانے میں واسطہ ہونا ہے مگر یہاں رسالت کا مفہوم مطلق سفارت نہیں بلکہ اللہ اور اس کی ذوی العقول مخلوق کے درمیان بندہ کا سفیر ہونا مراد ہے۔ رسالت کا یہ معنی بیان کرنے میں شارح کا اشارہ ان لوگوں کی تردید کی جانب ہے جو یہ کہتے ہیں کہ حیوانات کی ہر نوع کے لئے خواہ وہ ذوی العقول ہوں یا غیر ذوی العقول ان ہی کی مجلس میں سے رسول ہیں۔ اور دلیل میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ”وان من امة الا خلا فیہا نذیر“ پیش کرتے ہیں۔

قاضی عیاض نے اپنی کتاب شفاء میں ان لوگوں کے قول کی بڑے شروع سے تردید کی ہے۔ اس لئے کہ اس قول کی بنیاد پر کئے اور خنزیر کا بھی نبی اور رسول ہونا لازم آتا ہے۔ اور آیت میں امت بمعنی گروہ ہیں اور گروہ سے انسانی گروہ مراد ہیں۔ بہر حال رسالت سے مراد اللہ تعالیٰ اور اس کی ذوی

مخلوق کے درمیان بندہ کا سفیر اور واسطہ ہوتا ہے تاکہ اللہ تعالیٰ اس بندہ کی سفارت اور توسط سے دنیا اور آخرت سے متعلق ان احوال و مسائل میں پیش آنے والے بندوں کے شکوک و شبہات کا ازالہ کرے۔ جن کے ادراک سے ان کی عقلیں قاصر ہیں۔ اسی بناء پر مصنفؒ نے فرمایا کہ ارسال رسول میں بڑی حکمت اور بندوں کے بہت فائدے ہیں۔ مثلاً جن امور کی معرفت میں عقل انسانی کافی ہے۔ جیسے وجود باری علم باری وغیرہ ان امور میں رسول کی سفارت سے طاقت پہنچانا اور جن امور میں عقل انسانی کافی نہیں ہے ان میں رسول کے ذریعہ ان کی مدد کرنا۔ اور ان دواؤں اور غذاؤں کے نفع اور نقصان کو رسول کے ذریعہ بیان کرنا جنہیں تجربہ کے ذریعہ جاننے کے لئے صدیاں چاہئیں۔ نیز زہریلی غذاؤں اور دواؤں کا تجربہ خطرہ سے خالی نہیں۔ اسی طرح علم و عمل میں افراد انسانی کو ان کی استعداد کے مطابق کامل بنانا۔ اسی طرح سے اعمال حسنہ کی طرف لوگوں کو راغب کرنے کے لئے اطاعت گزار بندوں کے ثواب کی تفصیلات اور اعمال سیئہ سے لوگوں کو دور رکھنے کی غرض سے نافرمان بندوں کے عقاب کی تفصیلات بیان کرنا وغیرہ بے شمار فوائد و مصالح ہیں اسی لئے معتزلہ جو اللہ تعالیٰ پر اصلح للعبد کے وجوب کے قائل ہیں۔ ارسال رسول کو اللہ تعالیٰ پر واجب قرار دیتے ہیں۔ بایں معنی کہ اس کا ترک محال ہے اور اللہ تعالیٰ پر اصلح للعبد کے وجوب کی نفی اور اس کی دلیل ماسبق میں گذر چکی وہاں دیکھ لیا جائے اور ماتریدیہ بھی ارسال رسول کو واجب کہتے ہیں مگر بایں معنی نہیں کہ اس کے ترک پر اللہ تعالیٰ قادر نہ ہوں۔ جیسا کہ معتزلہ کا مذہب ہے بلکہ بایں معنی کہ عادت الہیہ ارسال رسول کے متعلق جاری ہے۔ اس لئے حکمت اور مصلحت ارسال کے وقوع کو ترجیح دیتی ہے اگرچہ اس کا ترک بھی جائز ہے اور ترک ارسال پر اللہ تعالیٰ قادر ہے۔

ماتریدیہ ازراہ ادب کہتے ہیں کہ یہ وجوب من اللہ ہے۔ علی اللہ نہیں ہے۔ اور سنیہ ارسال رسول کو محال قرار دیتے ہیں۔ اور دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ ارسال بمعنی رسول بنانا اللہ تعالیٰ کے یہ کہنے پر موقوف ہے کہ میں نے تم کو رسول بنایا۔ اور اس بات کا یقین کرنے کا کوئی ذریعہ نہیں کہ اللہ نے ہی یہ فرمایا ہو۔ کیونکہ ہو سکتا ہے کہ کسی جن کا کلام ہو۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ایسا ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ کوئی دلیل پیدا فرمادیں جو اللہ کا کلام ہونے پر دلالت کرے۔ یا بذی علم عطا فرمادیں۔ دوسری دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ فرشتہ وحی جبرائیل اگر جسم ہے تو پھر حاضرین میں سے ہر ایک کو دیکھنا چاہیے۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ اور اگر مجرّد عن جسم ہے تو مجرّد عن الجسم کا دیکھنا ہر ایک کے لئے محال ہے۔ اور بغیر دیکھے رسول کس طرح یقین کر سکتا ہے کہ جو آواز سنائی دے رہی ہے وہ جبرائیل کی آواز ہے ابلیس کی نہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ رویت کا خالق اللہ سبحانہ تعالیٰ ہیں۔ وہ ایسا کر سکتے ہیں کہ رسول پر فرشتہ وحی کو منکشف کر دیں اور دوسروں

سے پوشیدہ رکھیں اور براہیمہ ارسال رسل کو محال نہیں کہتے کیونکہ بعض براہیمہ حضرت آدم اور حضرت ابراہیم علیہما السلام کی نبوت کے قائل ہیں۔ مگر کہتے ہیں کہ رسول کی کوئی حاجت نہیں کیونکہ رسول جو احکام لائے گا وہ دو حال سے خالی نہیں یا تو عقل کے موافق ہوں گے ایسی صورت میں آدمی خود ہی ان پر عمل کرے گا۔ رسول نہ لائے جب بھی یا خلاف عقل ہوں گے ایسی صورت میں انھیں رد کر دے گا۔ اگرچہ ان کو رسول لائے تو پھر رسول کی کوئی حاجت نہیں۔

جواب اس کا یہ ہے کہ بعض امور ایسے ہیں جن کے حسن و قبح کی معرفت میں عقل کافی نہیں ہے اس لئے ان کا حسن و قبح بتلانے کے لئے رسول کی حاجت ہے۔ اور جہور اشاعرہ کا مذہب یہ ہے کہ ارسال رسل ممکن ہے۔ بایں معنی کہ عقل اس کی جانب وقوع کو ترجیح نہیں دیتی بلکہ محض ارادۃ الہی کی وجہ سے جانب وقوع کو ترجیح حاصل ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کے افعال عقل بالاعراض نہیں ہیں۔ وہ جو کام چاہتے ہیں بغیر کسی غرض اور حکمت و مصلحت وغیرہ بغیر کسی داعی اور باعث کے کرتے ہیں۔

شارح رحمۃ اللہ علیہ نے باوجود اشعری ہونے کے اپنے قول ”ولا یسکن“ سے جہورات کے مذہب کی نفی کر کے اس مسئلہ میں ماتریدیہ کے مذہب کی طرف رجحان ظاہر کیا ہے۔

قولہ: ثم اشار الخ یعنی مصنف نے اپنے قول وقد ارسل اللہ الخ سے وقوع ارسال کی طرف اور اپنے قول مبشرین منذ رین مبین الخ سے فائدہ ارسال کی طرف اور اپنے قول وایتھم بالمعجزات الخ سے رسالت کے طریق ثبوت کی طرف اور اپنے قول واول الانبیاء آدم الخ سے ان بعض حضرات کی تعیین کی طرف اشارہ کیا ہے۔ جن کی رسالت ثابت ہے۔

قولہ: رسلاً من البشر الخ الی البشر فرمانا اکثر کے اعتبار سے۔ ورنہ اہل حق کا مذہب یہ ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جن اور بشر دونوں کے رسول تھے۔ پھر الی البشر میں بشر سے عام بشر مراد ہیں۔ اس لئے ارشاد الہی ”اللہ یصطفیٰ من الملائکۃ رسلاً“ سے اعراض وارد نہیں ہوگا کہ جب اللہ تعالیٰ نے ملائکہ کو بھی رسول بنایا ہے تو پھر مصنف نے رسلاً من البشر کیوں فرمایا۔ اس لئے کہ ملائکہ عام انسانوں کے اعتبار سے رسول نہیں ہیں۔ بلکہ انبیاء بشر کو اللہ کا پیغام پہنچانے کے اعتبار سے رسول ہیں۔ حاصل یہ کہ وہ رسول الی عامۃ البشر نہیں ہیں بلکہ رسول الی انبیاء البشر ہیں۔ البتہ اس بات میں اختلاف ہے کہ جنات رسول ہوئے ہیں یا نہیں۔ بعض نے ارشاد الہی ”یا مشر الجن والانس“ سے استدلال کرتے ہوئے کہا کہ جنات میں بھی رسول ہوئے ہیں۔ کیونکہ منکم کی طغیر خطاب جن و انس دونوں کو شامل ہے اور بعض لوگوں

نے اس کا انکار کرتے ہوئے آیت کا جواب دیا کہ آیت میں رسل جن سے مراد وہ جنات ہیں جو نبی علیہ السلام سے احکام شرع سن کر اپنی قوم کو پہنچاتے تھے۔ جیسے وہ جنات جنہوں نے بطین ثناء میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے قرآن سن کر اپنی قوم کو پہنچایا تھا۔ جن کا قصہ سورۃ جن میں مذکور ہے۔

قوله: وخلق الاجسام النافعة الخ دواؤں کو منافع اور ان کی مضر تیں وحی کے ذریعہ معلوم ہوئی ہیں اور اطباء نے انہیں انبیاء سے جانا ہے۔

قوله: وكذا جعل القضاء الخ تقدیر عبارت ہے۔ جعل الاحکام الواقع فی القضاء۔

قوله: منها ما هي ممكنات الخ مثلاً اللہ تعالیٰ کی صفت سمع وبصر اور حشر اجسام و آسمان

پر سدرۃ المنتہی اور روح محفوظ کا وجود کہ یہ سب چیزیں ممکن بالذات ہیں۔ عقل ان کی معرفت کے لئے

کافی نہیں اس لئے ان باتوں کو بیان کرنے کے لئے ارسال رسول کی ضرورت ہے اور بعض احکام عقلاً

واجب اور ضروری ہیں۔ مثلاً عالم کا حادث ہونا۔ اور بعض متعین ہیں۔ مثلاً باری تعالیٰ کا شریک ہونا۔ اس

قسم کے احکام نظر و استدلال سے معلوم ہونگے۔ اب اگر انہیں نظر و استدلال ہی پر چھوڑ دیا جائے۔ تو

بھپر لوگوں کو ان امور کے جاننے کے واسطے نظر و استدلال میں لگے رہنے سے دوسرے کام کا ج کی

فرصت ہی نہ ملے گی۔ اور ان کے سارے کام کا ج بند ہو کر رہ جائیں گے۔ اس لئے حکمت اور مصلحت

ان امور کو بیان کرنے کے لئے ارسال رسل کی متقاضی ہوئی اور اللہ تعالیٰ نے اپنے فضل اور اپنی مہربانی

سے لوگوں کے پاس اپنا رسول بھیجا۔ جیسا کہ اپنے ارشاد و ما ارسلناک الا رحمة للعالمین میں

نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کو دنیا جہاں والوں کے حق میں اپنی رحمت اور مہربانی قرار دیا۔

واتلہم ای الانبیاء بالمعجزات النافعات للعادات جمع معجزة وہی امر لظہر

بخلاف العادة علی ید مدعی النبوة عند تحدی المنکریت علیٰ وجہ ليعجز المنکریت

عن الایتان بشلہ و ذالک لانہ لولا التائید بالمعجزة لما وجب قبول قوله ولما

بان الصادق فی دعوی الرسالت عن الکاذب، وعند ظهور المعجزة يحصل الجزم

بصدق بطریق جرى عادة بان اللہ تعالیٰ یخلق العلم بالصدق عقیب ظهور المعجزة

وان کان عدم خلق العلم ممکن فی نفسہ، و ذالک کما ادعی احد بمحض من عجا

انہ رسول هذا الملیک الیہم، ثم قال للملک، ان کنت صادقاً فتخالف عادتك

وقم من مکانک ثلاث مرات، ففعل، یحصل للجماعة علم ضروری عادی بصدق

فی مقالته وان کان الکذب ممکن فی نفسہ، فان الامکان الذاتی بمعنی التجویز

العقلی لا یتانی حصول العلم القطعی کعلمنا بان جبل احد لم یقلب ذہباً مع امکا
فی نفسہ فکذا اھنہا یحصل العلم بصدقہ بموجب العادۃ لانہا احد طرق العلم
کالحس، ولا یقدح فی ذالک امکان کون المعجزۃ من غیر اللہ تعالیٰ وکونہا
لا لغرض التصدیق او کونہا للتصدیق الکاذب الی غیر ذالک من الاحتمالات کما
لا یقدح فی العلم الضروری بحرارۃ النار امکان عدم الحرارة للنار بمعنی انہ لو
قدّر عدمہا لم یلزم منہ محال۔

ترجمہ

اور خارق عادت، معجزات سے ان انبیاء کی تائید فرمائی۔ معجزات معجزہ کی جمع ہے اور معجزہ
ایسا امر ہے جو مدعی نبوت کے ہاتھ پر منکرین کو سختی اور چیلنج کرنے کے وقت لیے انداز پر
ظاہر ہو جو منکر کو اس کا مثل پیش کرنے سے عاجز کر دے۔ اور یہ اس لئے کہ اگر معجزہ کے ذریعہ تائید نہ
ہوتی تو اس کے قول کو قبول کرنا واجب نہ ہوتا۔ اور دعویٰ رسالت میں سچا جھوٹے سے ممتاز نہ ہوتا اور
معجزہ ظاہر ہونے کے وقت عادت جاری رہنے کے طریقہ پر اس کی سچائی کا یقین حاصل ہو جاتا ہے۔ یا
طور کہ اللہ تعالیٰ معجزہ ظاہر ہونے کے بعد سچائی کا علم پیدا فرما دیتے ہیں۔ اگرچہ علم نہ پیدا کرنا بھی فی نفسہ ممکن ہے
اور یہ ایسا ہے جیسے ایک شخص بھرے مجمع میں یہ دعویٰ کرے کہ وہ اس بادشاہ کی طرف سے ان کا
رسول ہے۔ پھر بادشاہ سے کہے کہ اگر میں سچا ہوں تو تم اپنی عادت کے خلاف اپنی جگہ سے تین مرتبہ اٹھو بیٹھو۔
پس بادشاہ اگر ایسا کرے تو مجمع کو اس شخص کے اپنی بات میں سچا ہونے کا علم ضروری عادی حاصل ہو
جائے گا۔ اگرچہ فی نفسہ اس کا ذب ہونا بھی ممکن ہے۔ کیونکہ امکان ذاتی بمعنی جواز عقلی علم قطعی حاصل ہونے
کے منافی نہیں ہے۔ جیسے ہمارا اس بات کا یقین کرنا کہ احد پہاڑ سونا نہیں بن گیا ہے۔ باوجود اس کے فی
نفسہ ممکن ہونے کے۔ تو اسی طرح یہاں بھی بمقتضائے عادت اس کے سچا ہونے کا علم حاصل ہو جائے گا
اس لئے کہ حواس کی طرح عادت بھی علم کا ذریعہ ہے۔ اور اس علم کے حصول میں معجزہ کے غیر اللہ کی طرف
سے ہونے یا تصدیق کے علاوہ کسی اور غرض کے لئے ہونے یا کاذب کی تصدیق کے لئے ہونے وغیرہ غیر
احتمالات کا امکان مضر نہیں ہوگا۔ جس طرح آگ کے گرم ہونے کے علم ضروری میں آگ کے گرم نہ ہونے
کا امکان مضر نہیں ہے۔ بایں معنی کہ اگر اس کا گرم نہ ہونا فرض کر لیا جائے۔ تو اس سے کوئی محال بھی
لازم نہیں آئے گا۔

۹۵

تشریح

جب اللہ تعالیٰ کسی کو نبوت اور رسالت سے مشرف فرماتے ہیں تو اس کو دو چیزیں
عطا فرماتے ہیں۔ ایک تعلیم اور دوسری تائید، تعلیم تو اصل نبوت ہے اور تائید

دلیل نبوت ہے۔ اس لئے کہ حبیباً کہ معلوم ہو چکا ہے کہ رسالت اللہ تعالیٰ اور بندوں کے درمیان ایک طرح کی سفارت ہے اور سفیر کے لئے کوئی شان امتیازی ہونا ضروری ہے جس سے اس کا سفیر اور رسول ہونا معلوم ہوا۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ نے اپنے رسولوں کے ہاتھ پر اپنی قدرت کے ایسے کرشمے اور نشانات ظاہر فرمائے ہیں جن کا ان انوں سے صدور اور ظہور عادت محال ہے۔ جس کے دیکھنے والوں کو اس بات کا علم ضروری حاصل ہو جاتا ہے کہ جن کے ہاتھوں پر یہ نشانیاں ظاہر ہوئی ہیں وہ اللہ کے رسول ہیں اور اپنے دعویٰ رسالت میں سچے ہیں۔ کیونکہ یہ نشانیاں قدرت بشریہ سے بالا اور برتر ہیں بغیر تائید خداوندی کے کسی بشر سے ان کا ظاہر ہونا محال ہے۔ اور ظہور معجزہ کے وقت مدعی رسالت کی سچائی کا علم عادی ہے! میں معنی کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی عادت قائم کر رکھی ہے کہ ظہور معجزہ کے بعد دیکھنے والوں کے دل میں مدعی رسالت کی سچائی کا علم ضروری پیدا فرمادیتے ہیں۔ اگرچہ علم نہ پیدا کرنا بھی ممکن ہے اور معجزہ مدعی رسالت کی سچائی کا علم عادی ہونا وجود حاصل ہونا ممکن ہو سکتا ہے ایسا ہی ہے جیسے کوئی شخص کسی مجمع میں دھوکے کہ میں اس بادشاہ کا رسول دربار شاہ ہوا اور حریف اس کے ثبوت پیش کرنے کا مطالبہ کرے تو وہ بادشاہ کہے کہ اگر میں آپ کا رسول ہونے کا دعویٰ کرنے میں سچا ہوں تو آپ اپنی عادت کے خلاف اپنی جگہ سے تین مرتبہ اٹھیں اور بیٹھیں۔ اور بادشاہ ایسا کرے تو لوگوں کو اس شخص کی اپنے دعوے میں سچائی کا علم ضروری عادی حاصل ہو جائے گا۔ اگرچہ کاذب ہونا بھی فی نفسہ ممکن ہے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ بادشاہ کا اٹھنا بیٹھنا اس مدعی رسالت کی تصدیق کے لئے نہ ہو بلکہ کسی اور مقصد کے لئے ہو۔ مثلاً یہ ظاہر کرنے کے لئے کہ وہ اپنی رعایا کے ایک فرد کی فرمائش پوری کرنے سے اس قدر دل چسپی رکھتا ہے کہ اپنی حیثیت عرفی کا بھی لحاظ نہیں رکھتا۔ یا کاذب کی تصدیق کے لئے ہو۔ ان امکانات کے باوجود اس شخص کی سچائی کا علم یقین حاصل ہو جاتا ہے۔ اس لئے کہ امکان ذاتی بمعنی عقل کا جائز قرار دینا علم قطعی حاصل ہونے کے منافی ہی نہیں۔ جیسے احد پہاڑ کا سونا بن جانا ممکن بالذات ہے مگر یہ امکان ذاتی ہمارے اس یقین کے منافی اور اس میں حارج نہیں ہے کہ وہ سونا نہیں بناتا ہے تو اسی طرح معجزہ ظاہر ہونے کے وقت مدعی رسالت کی سچائی کا عادت الہی کے بموجب علم قطعی حاصل ہو جاتا ہے۔ اس لئے کہ عادت بھی حواس کی طرح حصول علم کا ذریعہ ہے۔ سو جس طرح علم حسی یعنی حواس سے حاصل ہونے والا علم قطعی ہے۔ اسی طرح علم عادی بھی قطعی ہے۔

قولہ: وہی امر خارق للعادة الخ امر خارق عادت کا ظہور اگر مکذبین نبوت کے الزام اور تعجیز کے لئے ہو تو معجزہ ہے۔ اور اگر جس کے ہاتھ پر اللہ تعالیٰ نے ظاہر فرمایا ہے۔ اس کی تشریف اور تکریم کے لئے ہو تو کرامت ہے خواہ وہ شخص نبی ہو یا ولی۔ اور اگر عام مومن سے ظاہر ہو۔ جس کا ولی یا فاسق ہونا مستور ہو۔ تو معونت ہے۔ اور اگر کافر یا فاسق سے اس کی غرض کے موافق ظاہر ہو تو استدراج ہی

اور اگر اس کی غرض کے خلاف ظاہر ہو تو اہانت ہے، جیسے میلہ کذاب نے ایک کانے شخص کی آنکھ پر ہاتھ پھیرا کہ آپ ہی ہو جانے تو جو آنکھ صحیح تھی وہ بھی ضائع ہو گئی۔

قولہ: ولا یقدر انہ منکرین نبوت۔ معجزہ کے دلیل نبوت ہونے پر متعدد شبہات وارد کرتے ہیں۔ مثلاً ہو سکتا ہے کہ مدعی رسالت کے ہاتھ پر اللہ تعالیٰ کا امر خارق عادت کا اظہار اس کی تصدیق کے لئے نہ ہو۔ یا تو اس لئے کہ تم اشاعرہ کے نزدیک اللہ کے فعل کی غرض نہیں ہوتی۔ یا اس لئے کہ ہو سکتا ہے ظہور معجزہ اسی مدعی رسالت کی دعا کی قبولیت کا نتیجہ ہو۔ یا مخلوق کا امتحان مقصود ہوتا کہ اپنے اجتہاد کے ذریعہ اس کی رسالت کی تصدیق سے احتراز کر کے ثواب کا مستحق ہوں۔ یا کاذب کی تصدیق کے لئے ہو۔ کیونکہ اشاعرہ کے نزدیک اللہ تعالیٰ کا کوئی فعل قلیح نہیں۔

شارح رحمۃ اللہ علیہ نے ان سب احتمالات اور افشکالات کا ایک ہی جواب دیا کہ جس طرح آگ کا گرم ہونا ممکن بالذات ہونے کے باوجود یہ امکان ذاتی آگ کے گرم ہونے کے علم قطعی میں خارج نہیں۔ اسی طرح مذکورہ بالا احتمالات باوجود ممکن بالذات ہونے کے ظہور معجزہ کے وقت مدعی رسالت کی سچائی کا علم قطعی حاصل ہونے میں مضر اور خارج نہیں۔

اول الانبیاء آدم و آخرهم محمد علیہ السلام اما نبوة آدم علیہ السلام فبالكتاب الدال علی انه قد امر ونهى مع القطع بانه لم یکن فی زمانہ نبی آخر فہو بالوحی لا غیر، و کذا السنۃ والاجماع، فانکار نبوتہ علی ما نقل عن البعض یكون کفراً۔ واما نبوة محمد علیہ السلام فلا شئ ادعی النبوة و اظهر المعجزة، واما دعوی النبوة فقد علم بالتواتر واما اظہار المعجزة فلو جہین احدهما انه اظهر کلام اللہ تعالیٰ و تحدی بہ البقاء مع کمال بلاغتہم، فجزوا عن معارضتہ باقص سورة منه ثم تھا لکھم علی ذالک حتی خاطروا بمہجۃ ہم و اعرضوا عن المعارضة بالحروف الی المقارعة بالسیوف ولم ینقل عن احاد منهم مع تو فی الدواعی الایان بشی مما یدانہ، فذل ذالک قطعاً علی انہ من عند اللہ تعالیٰ، و علم بہ صدق دعوی النبی علیہ السلام علماً عادیا لا یقدر فیہ شئ من الاحتمالات العقلیۃ علی ما ہوشا سائر العلوم العادیۃ، وثانیہا انه نقل عنہ من الامور الخارقة للعادة ما بلغ الحد المشترك منہ اعنی ظہور المعجزة حد التواتر، وانکانت تفاصیلہا آحاداً کثراً علی وجود حاتم وہی مذکورۃ فی کتب السیر۔

ترجمہ

اور پہلے نبی آدم اور آخری نبی محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔ بہر حال آدم کی نبوت تو کتاب اللہ

سے ثابت ہے جو اس بات پر دلالت کرنے والی ہے کہ ان کو امر اور نہی کیا گیا۔ اس بات کا

یقین ہوتے ہوئے کہ ان کے زمانہ میں کوئی اور نبی نہ تھا۔ تو پھر یہ (امرو نہی) وحی کے ذریعہ تھا۔ اسی طرح

سنت اور اجماع سے (بھی ثابت ہے) تو ان کی نبوت کا انکار جیسا کہ بعض سے منقول ہے کفر ہوگا رہا

محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا نبی ہونا تو اس لئے (ثابت ہے) کہ انہوں نے نبوت کا دعویٰ کیا۔ اور معجزہ ظاہر فرمایا

بہر حال نبوت کا دعویٰ کرنا تو وہ تو اتر سے معلوم ہوا ہے اور بہر حال معجزہ ظاہر فرمانا تو دو وجہ سے ثابت

ہے، ایک تو یہ ہے کہ انہوں نے اللہ تعالیٰ کا کلام پیش کیا اور اس کا مثل پیش کرنے کا تمام بلغاء کو

ان کے کمال بلاغت کے باوجود چیلنج کیا تو وہ لوگ اپنے مرٹنے کے باوجود اس کی ایک چھوٹی سورت کے

ذریعہ بھی اس کا معارضہ اور مقابلہ کرنے سے عاجز رہے حتیٰ کہ انہوں نے اپنی جانوں کو خطرہ میں ڈال دیا

اور زبان و الفاظ سے مقابلہ کرنے کے بجائے تلوار سے لڑنے پر آمادہ ہو گئے۔ اور پھر پورا دعوے موجود ہونے

کے باوجود ان میں سے کسی سے ایسا کلام لانا منقول نہیں جو اس کا مماثل ہو تو یہ اس بات کی قطعی دلیل

ہے کہ یہ اللہ تعالیٰ کے پاس سے ہے اور اس سے نبی علیہ السلام کی سچائی کا علم عادی حاصل ہو گیا۔ جس میں

کوئی بھی احتمال عقلی مضر نہیں ہے جیسا کہ تمام علوم عادیہ کا یہی حال ہے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے اتنی خارق عادت امور منقول ہیں جن کا قدر مشترک

یعنی ظہور معجزہ حد تو اتر کو پہنچا ہوا ہے۔ اگرچہ ان کی تفصیلی جزئیات اخبارِ آحاد ہیں۔ جیسے کہ علی کرم اللہ

وجہ کی شجاعت اور حاتم کی سخاوت اور یہ امور کتب سیر میں مذکور ہیں۔

تشریح

حضرت آدم علیہ السلام کو اول الانبیاء فرمایا اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو خاتم الانبیاء فرمایا۔

حضرت آدم علیہ السلام کی نبوت پر شارح رحمۃ اللہ علیہ نے یہ دلیل پیش کی کہ ان کی نبوت

کتاب اللہ سے بایں وجہ ثابت ہے کہ کتاب اللہ میں ان کو امر و نہی کا مخاطب بنایا گیا ہے۔ امر کی مثال

ارشاد باری یا ادم اسکن انت و زوجک الجنة ہے۔ اور نہی کی مثال ولا تقربا هذه الشجر

ہے۔ اور اس بات پر اجماع ہے کہ ان کے زمانہ میں کوئی اور نبی نہیں تھا۔ اس لئے یہ احتمال باطل ہے

کہ کسی نبی کے ذریعہ ان کو یہ امر و نہی پہنچی ہو۔ اس سے ثابت ہوا کہ یہ امر و نہی براہ راست ان کو وحی کے

ذریعہ کی گئی اور وحی نبوت کا خاصہ ہے۔ لہذا ان کا نبی ہونا ثابت ہے۔ اس پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ حضرت

موسیٰ علیہ السلام کی والدہ کو بھی اللہ تعالیٰ نے وحی فرمائی ہے اور اس وحی میں امر و نہی بھی ہے چنانچہ

باری تعالیٰ کا ارشاد ہے۔ وادحینا الی ام موسیٰ ان ارضعہ فاذا خفت علیہ فالقیہ

فی الیوم ولا تخافوا ولا تحزنوا، اسی طرح حضرت مریم کو فرمایا وَهَٰذِي إِلَيْكَ نَجْوَىٰ النَّخْلَةِ، حالانکہ محققین نے عورتوں کی نبوت کا انکار کیا ہے۔ جواب یہ ہے کہ مطلق وحی نبوت کا خاصہ نہیں ہے بلکہ وہ وحی جو تبلیغ کے لئے ہو وہ نبوت کا خاصہ ہے اور نبوت کو مستلزم ہے۔ پس حضرت آدم کی وحی حضرت حواء کو تبلیغ کے لئے تھی لہذا وہ نبی تھے اور ابراہیم موبی یا حضرت مریم کی وحی تبلیغ کے لئے نہ تھی۔ اس لئے ان کی وحی ان کے نبی ہونے کو مستلزم نہیں۔ دوسری دلیل حدیث ہے۔ چنانچہ مسند احمد میں حضرت ابو ذر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے وہ فرماتے ہیں کہ میں نے حضور سے پوچھا کہ پہلے نبی کون ہیں تو آپ نے فرمایا آدم۔ پھر میں نے پوچھا کیا وہ نبی تھے تو آپ نے فرمایا۔ نعم نبی مکملہ۔ ہاں صاحب کلام نبی تھے۔ یعنی ان پر اللہ کا کلام صحیفوں کی شکل میں نازل ہوا۔

تیسری دلیل ان کی نبوت پر اہل سنت والجماعت کا اجماع ہے اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کی دلیل یہ ہے کہ آپ نے نبوت کا دعویٰ کیا اور یہ بات تو اترے معلوم ہوئی اور دلیل نبوت پیش کی یعنی معجزہ ظاہر فرمایا۔ اور جو نبوت کا دعویٰ کرے اور دلیل نبوت یعنی معجزہ ظاہر کرے وہ نبی ہے۔ لہذا آپ نبی ہیں۔ اس دلیل کا دوسرا مقدمہ یعنی معجزہ ظاہر فرمانا دو دلیلوں سے ثابت ہے۔ پہلی دلیل یہ کہ آپ نے ایک کلام پیش کیا اور دعویٰ کیا کہ یہ اللہ کا کلام ہے جو مجھ پر نازل ہوتا ہے اور اگر تمہیں اس کے کلام الہی ہونے میں شک و شبہ ہو اور تمہارا یہ خیال ہو کہ میں نے باوجود ادائی ہونے کے خود گھڑ لیا ہے۔ تو تم اس کی ایک چھوٹی سی سورت کا مثل بنا کر دیکھ لو۔ اگر تم باوجود اپنی کمال بلاغت کے اس کا مثل نہ بنا سکو تو پھر یقین کر لو کہ یہ انسانی کلام نہیں ہو سکتا بلکہ خدا کا کلام ہے۔ چنانچہ وہ لوگ ہزار کوشش کے باوجود قرآن کی ایک چھوٹی سی سورت کا مثل پیش کرنے سے عاجز رہے۔ جس سے قرآن کا معجزہ ہونا اور آپ کا معجزہ ظاہر فرمانا ثابت ہو گیا۔ اور اظہار معجزہ کی دوسری دلیل آپ سے صادر ہونے والے وہ خوارق عادت امور ہیں جن کا قدر مشترک حد تو اتر کو پہنچا ہوا ہے۔ اگرچہ وہ جزئی واقعات خبر واحد کے درجہ میں ہیں مثلاً درختوں اور پتھروں کا آپ کو سلام کرنا۔ جانوروں کا آپ سے شکایت کرنا۔ ایک خوراک کھانے کا آپ کی برکت بری عیسا کو شکم سیر کر دینا۔ انگشت مبارک سے پانی کا جاری ہونا اور سینکڑوں کا اس سے سیراب ہونا وغیرہ۔ جیسے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی شجاعت اور حاتم طائی کی سخاوت کے واقعات میں سے ہر واقعہ خبر واحد ہے۔ مگر ان کا قدر مشترک یعنی ہر واقعہ کا دلیل شجاعت یا دلیل سخاوت ہونا حد تو اتر کو پہنچا ہوا ہے۔

وقد يستدل ارباب البصائر على نبوته بوجهين، أحدهما ما تواتر من احوال قبل النبوة وحال الدعوة وبعد تمامها واخلاقه العظيمة واحكامه المحكمية واقدامه حيث تعجم الابطال ووثوقه بعصمة الله في جميع الاحوال وثباته على حاله لدى الالهوال بحيث لم تجد اعداءه مع شدة عداوتهم وحرصهم على الطعن فيه مطعناً ولا الى القدرج فيه سبيلاً، فان العقل يجزم بامتناع اجتماع هذا الامر في غير الانبياء وان يجمع الله تعالى هذه الكمالات في حق من يعلم انه يفتري عليه، ثم يمهل ثلثاً وعشرين سنة ثم يظهر دينه على سائر الاديان وينصرة على اعدائه ويحيى آثاره بعد موته الى يوم القيامة، وثانيهما انه ادعى ذلك الامر العظيم بين اظهر قوم لا كتاب لهم ولا حكمتهم معهم، وبين لهم الكتاب والحكمة وعلمهم الاحكام والشرائع، واثم مكارم الاخلاق، واكمل كثيرا من الناس في الفضائل العلمية والعملية، ونور العالم بالايمان والعمل الصالح، واظهر الله دينه على الدين كله كما وعد ولا معنى للنبوة والرسالة سوى ذلك

۹۸ **ترجمہ** اور اصحاب بصیرت آپ کی نبوت پر دو دلیلیں پیش کرتے ہیں۔ پہلی دلیل آپ کے وہ احوال ہیں جو تواتر سے ثابت ہیں۔ نبوت کے پہلے اور نبوت کے بعد تبلیغ و دعوت کے وقت اور اس کے مکمل ہونے کے بعد اور آپ کے عظیم اخلاق اور مبنی بر حکمت احکام اور آپ کا ایسے مواقع میں آگے بڑھ جانا جہاں پر بڑے بڑے بہادر سمجھے بیٹ جاتے ہوں اور تمام احوال میں اللہ تعالیٰ شانہ کی عصمت و حفاظت پر آپ کا اعتماد اور خطرات کے موقع پر آپ کا اپنے حال پر ثابت قدم رہنا۔ (یہ سب) اس طرح کہ آپ کے دشمنوں کو آپ سے شدید عداوت ہونے اور آپ کو مطعون کرنے کی شدید حرص رکھنے کے باوجود نہ طعنہ زنی کا موقع ملا۔ اور نہ آپ کی عیب گیری کا کوئی راستہ ملا۔ (یہ سب باتیں آپ کے نبی ہونے کی علامت ہیں) اس لئے کہ عقل غیر نبی میں ان باتوں کی بیک وقت موجودگی اور اس بات کے محال ہونے کا یقین کرتی ہے کہ اللہ تعالیٰ یہ سارے کمالات ایسے شخص میں جمع فرمادیں جس کے بارے میں وہ جانتا ہو کہ وہ خدا کا رسول ہونے کا دعویٰ کرے، اس پر جھوٹ باندھ رہا ہے۔ پھر اس کو تیس سال تک مہلت دے۔ پھر اس کے دین کو سارے ادیان پر غالب کر دے اور اس کے دشمنوں کے مقابلہ میں اس کی مدد کرے اور اس کی موت کے بعد بھی اس کے آثار و احکام کو قیامت تک زندہ رکھے۔ اور دوسری دلیل یہ ہے کہ آپ نے اس عظیم منصب یعنی رسالت کا ایسے لوگوں کے درمیان دعویٰ کیا۔ جن کے پاس

نہ کوئی کتاب تھی نہ ان کے ساتھ علم و دانش، اور ان کے سامنے کتاب اور حکمت کو بیان کیا۔ اور انہیں احکام اور شرائع کی تعلیم دی اور مکارم اخلاق کی تکمیل فرمائی اور بہت سے لوگوں کو علمی اور عملی کمالات میں کامل بنادیا۔ اور دنیا کو ایمان اور عمل صالح سے منور فرمایا۔ اور اللہ تعالیٰ نے آپ کے دین کو سارے ادیان پر غالب فرمایا جس طرح اس کا وعدہ فرمایا تھا اور نبوت اور رسالت کا اس کے سوا اور کوئی بھی مقصد نہیں۔

تشریح پہلی دلیل آپ کے کامل ہونے کے اعتبار سے ہے دوسری دلیل مکمل (بصیغہ اسم فاعل) ہونے کے اعتبار سے ہے۔ کیونکہ شخص واحد کے اندر اتنے کمالات کا جمع ہونا اور ان کے اضداد کا جواز قبیل نقائص ہیں۔ اتفاقہ طور پر بھی پاس نہ پھٹکنا خلافِ عادت امر ہے۔ اسی طرح قلیل عرصہ میں ایک جاہل اور بد عمل قوم کو علم و عمل سے آراستہ کر کے اس کے ذریعہ پورے عالم میں انقلاب برپا کر دینا اور اس کو علمی و عملی کمالات میں مثالی بنادینا بھی خارجِ عادت امر ہے۔ جس کی نظیر پیش کرنے سے دنیا عاجز ہے۔

واذا ثبتت نبوتہ وقد دل کلامہ وکلام اللہ المنزل علیہ علیٰ انہ خاتم النبیین وانہ مبعوث الی کافۃ الناس بل الی الجحۃ والانس ثبتت انہ اخر الانبیاء وان نبوتہ لا تختص بالعرب کما زعم بعض النصارى فان قيل قد ورد فی الحدیث نزول عیسیٰ بعدہ قلنا نعم لکنہ یتابع محمدًا علیہ السلام لان شریعتہ قد تسخت فلا یكون الیہ وحی ونصب الاحکام بل یكون خلیفۃ رسول اللہ علیہ السلام ثم الاصح انہ یصلی بالناس ویؤمهم ویقتدی بہ المہدی لانہ افضل، فامامتہ اولیٰ۔

ترجمہ اور جب آپ کا نبی ہونا ثابت ہو گیا۔ اور خود آپ کا کلام اور آپ پر نازل شدہ اللہ کا کلام اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ آپ خاتم النبیین ہیں۔ اور تمام انسانوں بلکہ جنات اور ان دونوں کی طرف مبعوث ہیں تو یہ بات ثابت ہو گئی کہ آپ آخری نبی ہیں اور یہ کہ آپ کی نبوت اہل عرب ہی کے ساتھ خاص نہیں جیسا کہ بعض نصاریٰ کہتے ہیں۔ پس اگر کہا جائے کہ حدیث میں عیسیٰ علیہ السلام کا نزول آیا ہے۔ ہم کہیں گے کہ ہاں۔ مگر وہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی اتباع کرینگے کیونکہ ان کی شریعت منسوخ ہو چکی ہے۔ تو نہ تو ان کے پاس وحی آئے گی اور نہ احکام کا مقرر کرنا بلکہ وہ اللہ کے رسول محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے خلیفہ ہوں گے۔ پھر اصرح یہ ہے کہ وہ لوگوں کو نماز پڑھائیں گے۔ ان کی امامت کرینگے اور محمدی علیہ السلام ان کی اقتداء کرینگے۔ اس لئے کہ وہ افضل ہوں گے تو ان کی امامت اوتارے ہوگی۔

تشریح

۹۹

مسئلہ ختم نبوت یعنی حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر نبوت اور وحی کے سلسلہ کا ختم ہو جانا اور آپ کا آخری نبی ہونا قرآن اور حدیث اور اجماع امت سے ثابت ہے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد کوئی نبی پیدا ہونے والا نہیں۔ ختم نبوت پر دلیل قرآن میں اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے۔ مَا كَانَ مُحَمَّدٌ ابًا أَحَدٍ مِنْ رَجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا۔ اور حدیث میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا وہ ارشاد جس کو ابو داؤد اور ترمذی نے حضرت ثوبان سے روایت کیا ہے۔ الْفَاظُ حَدِيثُ يَهِي۔ لَا تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى يَبْعَثَ دُجَالُونَ كَذَّابُونَ كُلَّهُمْ يَزْعُمُونَ أَنَّهُ نَبِيٌّ وَأَنَا خَاتَمُ النَّبِيِّينَ لَا بَنِي بَعْدِي۔ (ترجمہ) قیامت اس وقت تک قائم نہ ہوگی جب تک بہت سے دجال اور جھوٹے نہ اٹھائے جائیں۔ جن میں سے ہر ایک یہ بکتا ہو کہ وہ نبی ہے۔ حالانکہ میں تو خاتم النبیین ہوں۔ یعنی میرے بعد کوئی نبی ہونے والا نہیں۔ رہا حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا آخر زمانہ میں اپنے منصب نبوت پر فائز رہتے ہوئے نزول فرمانا تو وہ آپ کی ختم نبوت کے منافی نہیں ہے۔ کیونکہ آپ کے خاتم النبیین ہونے کا مطلب یہ ہے کہ آپ کے بعد کوئی رسول یا نبی پیدا نہیں ہوگا اور آپ کے بعد کسی کو رسالت یا نبوت نہیں دی جائے گی۔ اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام آپ سے پہلے پیدا ہو کر منصب نبوت پر فائز ہو چکے تھے۔ اسی سابق منصب نبوت پر فائز رہتے ہوئے آخر زمانہ میں آئیں گے۔ لہذا ان کا آنا آپ کی ختم نبوت کے قطعاً منافی نہیں۔

۱۰۰

قولہ: ثُمَّ الْأَصْحَاحُ أَنَّهُ لَصَلَّىٰ بِالنَّاسِ الْوَصَّاحُ بِرَأْسِ اس نے اس نصیح پر اور اس کی دلیل پر اشکا وار کیا ہے کیونکہ اس جیسے مسائل میں نقلی دلیل ہونی چاہیے۔ اور دلائل نقلیہ اس کے خلاف پر دلالت کرتے ہیں۔ جیسا کہ مسلم شریف میں روایت ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام نازل ہوں گے تو اس امت کا امیر ان سے کہے گا کہ آپ آئیے ہم کو نماز پڑھا دیجئے تو عیسیٰ علیہ السلام انکار کریں گے اور فرمائیں گے کہ تمہارا بعض، بعض پر امیر ہے۔ اور یہ اللہ کی طرف سے اس امت کا اعزاز ہے۔ اسی طرح دارقطنی نے عمار بن یاسر سے روایت کیا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ اے عباس اللہ تعالیٰ نے (دین کا) یہ کام مجھ سے شروع کیا اور آخر میں یہ کام آپ کی اولاد میں سے ایک ایسے لڑکے سے کرائے گا جو دنیا کو عدل و انصاف سے بھر دے گا اور وہی ہوگا جو عیسیٰ کو نماز پڑھائے گا۔

وَقَدْ رَوَىٰ بَيَانُ عَدَدِهِمْ فِي بَعْضِ الْأَحَادِيثِ عَلَىٰ مَا رَوَىٰ أَنَّ النَّبِيَّ عَلَيْهِ السَّلَامُ سَمِلَ عَنْ عَدَدِ الْأَنْبِيَاءِ فَقَالَ مِائَةُ أَلْفٍ وَارْبَعَةٌ وَعِشْرُونَ الْفَاوِي رَوَاتُهَا تَأَلَّفَ وَارْبَعٌ وَعِشْرُونَ الْفَاوِي لَا يَقْصُرُ عَلَىٰ عَدَدٍ فِي التَّسْمِيَةِ فَقَدْ قَالَ اللَّهُ تَعَالَىٰ مِنْهُمْ

من قصصنا علیہ ومنہم من لم نقص علیہ ولا یومن فی ذکر العدد ان یخل
نیہم من لیس منہم ان ذکر عدد اکثر من عددہم او یخرج منہم من ہوفیہم ان
ذکر اقل من عددہم یعنی ان خبر الواحد علی تقدیر اشتمالہ علی جمیع الشرائط
المذکورۃ فی اصول الفقہ لا یفید الا الظن ولا عبرۃ بالظن فی بلا اعتقاد یا خصوصاً اذا
اشتمل علی اختلاف روایت وکان القول بموجبہ مما یشی فی مخالفتہ ظاہر الکتاب
وہو ان بعض الانبیاء لم یذکر للنبی علیہ السلام ویحتمل مخالفتہ الواقع وهو عد
النبی من غیر الانبیاء او غیر النبی من الانبیاء بناءً علی ان اسم العدد اسم خاص
فی مدلولہ لا یحتمل الزیادۃ والنقصان۔

ترجمہ اور بعض احادیث میں انبیاء کی تعداد کا بیان مروی ہے۔ جیسا کہ مروی ہے کہ نبی علیہ السلام
سے انبیاء کی تعداد کے بارے میں سوال کیا گیا تو آپ نے فرمایا۔ ایک لاکھ چوبیس ہزار ہے۔ اور
ایک روایت میں دو لاکھ چوبیس ہزار ہے۔ اور اولیٰ یہ ہے کہ بیان میں کسی عدد پر اکتفا نہ کیا جائے۔ کیونکہ
اللہ نے خود فرمایا ہے کہ بعض انبیاء کو میں نے آپ سے بیان کیا اور بعض کو نہیں بیان کیا ہے۔ اور عدد
ذکر کرنے میں اس بات سے امن نہیں ہو سکتا کہ ان میں وہ لوگ داخل ہو جائیں جو انبیاء میں سے نہیں ہیں
اگر ان کی واقعی تعداد سے زائد بیان کی گئی۔ یا وہ لوگ خارج ہو جائیں جو انبیاء میں سے ہیں اگر ان کی
واقعی تعداد سے کم تعداد بیان کی گئی۔ یعنی خبر واحد اصول فقہ میں ذکر کردہ تمام شرائط پر مشتمل ہونے کی صورت
میں ظن کا فائدہ دیتی ہے اور اعتقادی مسائل میں ظن کا اعتبار نہیں۔ خصوصاً اس وقت کہ جب وہ خبر
اختلاف روایت پر مشتمل ہو اور اس کے مقتضی کا قول ظاہر کتاب کی مخالفت کا سبب بنتا ہے اور وہ یہ
کہ بعض انبیاء کو نبی علیہ السلام سے بیان نہیں کیا گیا۔ اور واقع کی مخالفت کا بھی احتمال رکھتا ہے اور وہ نبی کو
غیر نبی یا غیر نبی کو نبی شمار کرنا ہے۔ اس پر کہ اسم عدد اپنے مدلول میں خاص ہے۔ کسی بیشی کا احتمال نہیں رکھتا کہ
تشریح حاصل عبارت یہ ہے کہ انبیاء کی کوئی معین تعداد بیان نہیں کرنی چاہیے۔ کیونکہ تعداد کا ثبوت
خبر واحد سے ہے جو مفید ظن ہے جبکہ اعتقادی مسائل میں ظن کافی نہیں بلکہ یقین مطلوب
ہے۔ پھر یہ کہ انبیاء کی تعداد سے متعلق جو خبر واحد ہے وہ اختلاف روایت پر مشتمل ہے۔ ایک روایت
میں انبیاء کی تعداد ایک لاکھ چوبیس ہزار اور دوسری روایت میں دو لاکھ چوبیس ہزار مذکور ہے۔ نیز
معین تعداد اگر انبیاء کی واقعی تعداد سے کم بیان کی گئی تو بہت سے انبیاء کا غیر نبی ہونا لازم آئے گا اور
اگر ان کی واقعی تعداد سے زیادہ بیان کی گئی تو غیر نبی کا نبی ہونا لازم آئے گا۔ نیز کسی معین تعداد کا ذکر

ظاہر کتاب کے مخالف بھی ہے۔ کیونکہ کتاب اللہ میں ہے منہم من لم نقصص علیہ۔ یعنی بعض انبیاء کو آپ سے بیان نہیں کیا ہے۔

وكلهم كما لو امخيرين مبلغين عن الله تعالى لان هذا معنى النبوة والرسالة صادقين ناصحين للخلق لئلا تبطل فائدة البعثة والرسالة، وفي هذا اشارة الى ان الانبياء معصومون عن الكذب خصوصاً فيما يتعلق بامر الشرائع وتبليغ الاحكام وارشاد الامة، اما عمداً فبالاجماع، واما سهواً فعند الاكثرين، وفي عصمتهم عن سائر الذنوب تفصيل، وهو انهم معصومون عن الكفر قبل الوحي وبعده بالاجماع وكذلك عن تعدد الكبار عند الجمهور خلافاً للحنوية، وانما الخلاف في ان امتنا بدليل السمع او العقل، واما سهواً فجويزة الاكثرون، اما الصغائر، فيجوز عمداً عند الجمهور خلافاً للجبالی واتباعه، ويجوز سهواً بالاتفاق الا ما يدل على الخسة كسرق لقمة والتطفيف بحجة، لكن المحققين اشترطوا ان ينبتھوا عليه، فينتھوا عنه، هذا كله بعد الوحي، واما قبله فلا دليل على امتناع صدور الكبيرة، وذهبت المعتزلة الى امتناعها لانها توجب النفرة المانعة عن اتباعهم فتقوت مصلحة البعثة، والحق منع ما يوجب النفرة كعهر الامهات، والفجور، والصغائر الدالة على الخسة، ومنعت الشيعة صدور الصغيرة والكبيرة قبل الوحي وبعده، لكنهم جوزوا اظهار الكفر لفتنة، اذ اقرر هذا فما نقل عن الانبياء عليهم السلام مما يشعر بكذا بمصيبة فما كان منقولاً بطريق الاحاد فمردود، وما كان بطريق التواتر فمصرف عن ظاهرة ان امكن والا فمحمول على ترك الاولى او كونه قبل البعثة، وتفصيل ذلك في الكتب المبسوطة۔

ترجمہ | اور سارے انبیاء اللہ تعالیٰ کی طرف سے خبر دینے والے پیغام پہنچانے والے تھے۔ اس لئے کہ نبوت و رسالت کا یہی مطلب ہے سچے تھے، مخلوق کے خیر خواہ تھے، تاکہ بعثت اور رسالت کا فائدہ باطل نہ ہو۔ اور اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ انبیاء کذب سے معصوم ہیں۔ خاص طور سے ایسی باتوں میں جن کا تعلق شرائع اور تبلیغ احکام اور امت کی رہنمائی سے ہے۔ عمداً تو بالاجماع معصوم ہیں اور سہواً اکثر لوگوں کے نزدیک، اور دیگر گناہوں سے ان کے معصوم ہونے میں تفصیل ہے۔ اور وہ تفصیل یہ ہے کہ کفر سے بالاجماع معصوم ہیں۔ وحی سے پہلے بھی اور وحی کے بعد بھی۔ اسی طرح

جمہور کے نزدیک کبار کا عداوت کا پکڑنے سے بھی (معصوم ہیں) برخلاف حشویہ کے۔ اختلاف صرف اس میں ہے کہ تعدد کبار کا امتناع دلیل نقلی سے ہے یا دلیل عقلی سے۔ رہا سہواً کبیرہ کا ارتکاب، تو اکثر لوگوں نے اس کو جائز اور ممکن قرار دیا ہے۔ اور بہر حال صغائر تو عداوت اس کا ارتکاب جمہور کے نزدیک جائز ہے برخلاف جبائی اور ان کے متبعین کے۔ اور سہواً بالاتفاق جائز ہے بجز ایسے صغیرہ کے جو سخت اور گھٹیا پن پر دلالت کرے جیسے ایک اقمہ کی چوری اور ایک دانہ ناپ تول میں کمی کرنا۔ لیکن محققین نے شرط لگائی ہے کہ وہ متنبہ کئے جائیں تو اس سے باز آجائیں اور یہ سب تفصیل وحی کے بعد ہے۔ بہر حال وحی سے پہلے تو صدور کبیرہ کے ممتنع ہونے پر کوئی دلیل نہیں اور معتزلہ اس کے ممتنع ہونے کی طرف گئے ہیں۔ اس لئے کہ کبیرہ نفرت پیدا کرنے کا جو لوگوں کو ان کی پیروی کرنے سے مانع ہے تو بعثت کا فائدہ فوت ہوگا اور حق ایسے کبیرہ کا انکار ہے جو موجب نفرت ہو۔ مثلاً ماؤں کے ساتھ زنا کرنا اور بدکاری اور گھٹیا پن پر دلالت کرنے والے صغائر اور شیعہ نے وحی سے پہلے اور وحی کے بعد بھی صغیرہ اور کبیرہ کے صدور کا انکار کیا۔ اور ازراہ تقیہ اظہار کفر کو جائز قرار دیا۔ جب یہ تفصیل بیان ہو چکی۔ تو انبیاء سے جو ایسی باتیں منقول ہیں جو کذب اور عصیت پر دلالت کرتی ہیں۔ تو جو خبر واحد کے ذریعہ منقول ہے وہ مردود ہے اور جو تواتر کے طریقہ سے منقول ہے۔ وہ ظاہر سے پھیرا جائے گا اگر ممکن ہو۔ ورنہ ترک اولیٰ پر یا اس کے قبل اکبشت ہونے پر محمول ہوگا اور اس کی تفصیل بڑی کتابوں میں ہے۔

تشریح | سارے انبیاء و رسل اللہ کی طرف سے خبر دیتے تھے اور بندوں کو احکام پہنچاتے تھے۔ کیونکہ اخبار اور تبلیغ ہی نبوت اور رسالت کا معنی ہے۔ چنانچہ نبی باعتبار رخت کے وہ شخص ہے جو خبر دے۔ اور رسول وہ ہے جو ایک شخص کی بات دوسرے تک پہنچائے۔

۱۰۲

قولنا: وفي هذا إشارة الخ یعنی انبیاء کو صادق کہنے میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ حضرت انبیاء علیہم السلام کذب فی التبلیغ سے معصوم ہیں۔ عداوت جھوٹ بولنے سے تو بالاجماع معصوم ہیں۔ اور سہواً جھوٹ بولنے سے جمہور متکلمین کے نزدیک معصوم ہیں اور قاضی عیاض مالکی نے علی الاطلاق حضرات انبیاء کے کذب سے معصوم ہونے کو ترجیح دی ہے۔ خواہ تبلیغ میں ہو یا اس کے علاوہ امور دنیویہ میں۔ اور خواہ عداوت ہو یا سہواً اور اس پر اجماع سلف کا دعویٰ کیا ہے۔ کیونکہ جس کا کاذب ہونا معلوم ہوگا اس کی بات پر لوگوں کا اعتماد ختم ہو جائے گا اور ایسی صورت میں لوگ اس کی پیروی نہ کریں گے اور یہ بات نبوت اور رسالت کی حکمت کے منافی ہے اور کذب کے علاوہ گناہوں سے انبیاء کے معصوم ہونے کے بارے میں یہ تفصیل ہے کہ کفر سے تو نبوت ملنے سے پہلے اور نبوت ملنے

کے بعد دونوں حالتوں میں بالاجماع معصوم ہیں۔ اور کفر کے علاوہ دیگر گناہوں کے بارے میں تفصیل ہے کہ نبوت ملنے کے بعد کبائر کا عذر ارتکاب کرنے سے حشو یہ کے علاوہ معتزلہ سمیت تمام متکلمین کے نزدیک معصوم ہیں۔ البتہ اختلاف اس میں ہے کہ تعدد کبائر کا امتناع دلیل نقلی سے ثابت ہے یا دلیل عقلی سے۔ جمہور اشاعرہ کا مذہب یہ ہے کہ کذب فی التبلیغ سے معصوم ہونا تو دلیل عقلی سے معلوم ہو سکتا ہے اور دلیل عقلی معجزہ ہے۔ مگر کذب کے علاوہ گناہوں سے معصوم ہونا عقل سے نہیں بلکہ نص اور اجماع سے معلوم ہوا ہے۔ اور بعض اشاعرہ و جمہور معتزلہ کا مذہب یہ ہے کہ کبائر کا عذر ارتکاب کرنے سے انبیاء کا معصوم ہونا دلیل عقلی سے معلوم ہوا ہے اور دلیل عقلی یہ ہے کہ کبائر کا عذر ارتکاب لوگوں کو ان سے متفرک کر دے گا جس کی وجہ سے وہ اس نبی کی اتباع سے باز رہیں گے اور یہ ارسال رسل کی حکمت کے منافی بات ہے۔ رہا نبوت ملنے کے بعد سہوا یا خطا اجتہادی کے طور پر کبیرہ کا صدور تو اکثر لوگوں کے نزدیک جائز اور ممکن ہے۔ لیکن قاضی عیاض نے سہو اور عمدہ کی قید کے بغیر کبائر سے حضرات انبیاء کے معصوم ہونے پر اجماع نقل کیا ہے۔ یہ تفصیل تھی نبوت ملنے کے بعد کبائر کا عذر ایا سہو ارتکاب کرنے سے انبیاء کے معصوم ہونے کی اور نبوت ملنے کے بعد صغائر سے معصوم ہونے کے بارے میں تفصیل ہے کہ صغائر کا عذر ارتکاب کرنے کو یہاں شارح تفتازانی نے صاحب مواقف کی پیروی کرتے ہوئے جائز ٹھہرایا ہے لیکن اپنی دوسری کتابوں مثلاً تہذیب اور شرح مقاصد میں ناجائز ہونے کو مختار قرار دیا ہے اور شارح مواقف نے بھی اسی کو اشاعرہ کا مذہب قرار دیا ہے۔ اور معتزلہ میں سے ابوعلی جبائی اور ان کے متبعین نے بھی یہی کہا کہ انبیاء سے سہو یا خطا اجتہادی کے طور پر صغائر کا صدور ممکن ہے۔ عمدہ نہیں۔ اور معتزلہ میں سے جاحظ اور نظام نے کہا کہ عمدہ بھی انبیاء سے صغائر کا صدور ممکن ہے۔ بشرطیکہ حب اللہ تعالیٰ انھیں متنبہ فرمائیں کہ یہ مناسب نہیں ہے تو اس سے باز آجائیں۔ رہا نبوت ملنے کے بعد سہو اصغیرہ کا صدور ہونا تو یہ بالاتفاق جائز ہے بجز ایسے صغیرہ کے کہ جو خست اور ذالت پر دلالت کرے۔ مثلاً ایک لقمہ کی چوری یا ایک دانہ کے وزن کے برابر تول میں کمی کرنا۔ یہ نبوت ملنے کے بعد صغائر اور کبائر کے عذر ارتکاب کرنے سے معصوم ہونے کی تفصیل تھی اور نبوت ملنے سے پہلے گناہوں سے معصوم ہونے کے بارے میں یہ تفصیل ہے کہ اکثر اہل سنت اور کچھ معتزلہ کے نزدیک نبوت سے قبل کبیرہ کا صدور ممتنع ہونے پر کوئی دلیل نہیں۔ اور جمہور معتزلہ اور بعض اہل سنت والجماعت کے نزدیک نبوت سے قبل بھی کبیرہ کا صدور ممتنع ہے۔ کیونکہ کبیرہ نبی سے لوگوں کے متفرک ہونے کا سبب بنے گا جو نبی کی اتباع سے مانع ہوگا۔ شارح فرماتے ہیں کہ نبوت سے قبل

انبیاء کے معصوم ہونے کے بارے میں حق یہ ہے کہ ایسی بات ممتنع ہے جو موجب نفرت ہو۔ مثلاً ان کی مافول کا زامینہ ہونا یا ان کا بدکار ہونا اور وہ صغائر جو خست اور رذالت پر دلالت کرتے ہوں۔ قولہ: ومنعت الشیعت الخ شارح کا مقصد شیعہ کی حماقت اور ان کے افراط و تفریط میں مبتلا ہونے کی طرف اشارہ کرنا ہے کہ ایک جانب تو انبیاء کی عصمت کے باب میں اس قدر افراط اور غلو کہ نبوت سے پہلے بھی صغائر کے سہواً بھی صادر ہونے کو ناممکن قرار دیا اور دوسری جانب اس قدر تفریط اور کوتاہی کہ تقیہ یعنی دشمنوں کے خوف سے اظہار کفر کو بھی جائز قرار دے دیا۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے شیخین یعنی حضرت ابو بکر اور عمر رضی اللہ عنہما کی تعریف اور ان کی خلافت کے اعتراف سے متعلق جو اقوال منقول ہیں۔ اسی طرح خلافت کے سلسلہ میں حضرت علیؑ کے سکوت فرمانے اور شیخین سے نزاع نہ فرمانے کو شیعہ نے تقیہ پر محمول کیا ہے اور ارشاد الہی ”ان اکرمکم عند اللہ الفقاہم“ میں اقلیٰ سے مراد تقیہ کرنے والا لیا ہے اور جعفر صادق کی طرف یہ قول منسوب کرتے ہیں کہ انھوں نے فرمایا: تقیہ میرے اور میرے آباء کا دین ہے۔ لیکن مجھ دار شخص پر یہ بات مخفی نہ ہوگی کہ تقیہ کے طور پر یعنی دشمنوں کے خوف سے خلافت حق کا اظہار ان کے اقوال و افعال پر اعتماد ہی ختم کر دے گا۔ حالانکہ انبیاء اور ان کے متبعین کے بارے میں ہمیں معلوم ہوا ہے کہ اپنی قلت اور دشمنوں کی کثرت کے باوجود سلطانِ جاہل کے سامنے بھی انھوں نے حق کا اظہار کیا ہے۔

قولہ: اذالقرر هذا الخ یعنی جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ حضرات انبیاء نبوت کے بعد گناہوں کے معصوم ہیں تو انبیاء علیہم السلام سے متعلق جو ایسی باتیں منقول ہیں جو کذب اور معصیت پر دلالت کرتی ہیں اگر وہ خبر واحد کے طریق سے ہیں تب تو قابل رد ہیں کیونکہ انبیاء کی طرف معصیت کی نسبت کے مقابلہ میں راویوں کی طرف کذب اور خطا کی نسبت اولیٰ ہے۔ اور اگر تو اترے ثابت ہے تو اگر تاویل ممکن ہوگی تو تاویل کی جائے گی ورنہ اس کو خلاف اولیٰ پر محمول کیا جائے گا۔ مثلاً کواکب کی طرف اشارہ کرتے ہوئے حضرت ابراہیم علیہ السلام کا ”هَذَا رَجُلٌ“ کہنا قرآن نے بیان کیا ہے۔ اس لئے یہ قابل رد نہیں بلکہ اس کی تاویل کی جائے گی۔ مثلاً یہ کہا جائے گا کہ ہمزہ استفہام محذوف ہے۔ تقدیر عبارت ہے اھذا رَجُلٌ بزعیمکم۔ اور ارشاد الہی ہے ”عَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى“ میں معصیت کو ترک اولیٰ پر محمول کیا جائے گا۔

وافضل الانبیاء محمد علیہ السلام لقول تعالیٰ کنتم خیر امۃ۔ الآیۃ۔ ولا شک ان خیرۃ الامۃ بحسب کمالہم فی الدین وذالک تابع لکمال نبیہم الذی یتجوزہ۔

والاستدلال بقوله عليه السلام ولداً آدم ولا فخرى ضعيف لانه لا يدل على كونه افضل من آدم بل من اولاده۔

ترجمہ اور تمام انبیاء سے افضل محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔ اللہ تعالیٰ کے ارشاد فرمانے کی وجہ سے کہ تم سب سے افضل امت ہو۔ اور اس بات میں کوئی شک نہیں کہ امت کا افضل ہونا دین میں ان کے کامل ہونے کے اعتبار سے ہے اور یہ دین میں کامل ہونا ان کے اس نبی کے کامل ہونے کے تابع ہے جس کی وہ پیروی کرتے ہیں اور نبی علیہ السلام کے ارشاد اناسید ولداً آدم سے استدلال ضعیف ہے۔ اس لئے کہ یہ حدیث آدم سے آپ کے افضل ہونے پر دلالت نہیں کرتی بلکہ اولاد آدم سے افضل ہونے پر دلالت کرتی ہے۔

تشریح اہل اسلام کا یہ مسلم عقیدہ ہے کہ خاتم النبیین جناب محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تمام انبیاء سے افضل ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے امت محمدیہ کو تمام امتوں سے افضل قرار دیا ہے۔ اور

امت کی افضلیت دین میں اس کے کامل ہونے کی وجہ سے ہے اور دین میں اس کا کامل ہونا اس نبی کے کامل ہونے کے تابع ہے جس کے وہ متبع ہیں۔ البتہ نبی علیہ السلام کے ارشاد اناسید ولداً آدم سے آپ کے افضل الانبیاء ہونے پر استدلال ضعیف ہے کیونکہ اس سے اولاد آدم پر آپ کی فضیلت ثابت ہوتی ہے۔ آدم پر نہیں۔ لیکن شارح کی یہ تضعیف صحیح نہیں معلوم ہوتی۔ کیونکہ اہل لسان ولداً آدم کا لفظ نوع انسانی کے معنی میں استعمال کرتے ہیں۔ اس صورت میں حدیث کا معنی ہوگا کہ میں نوع انسانی کا سردار ہوں۔

والملائكة عباد الله تعالى عاملون بامر الله على ما دل عليه قوله تعالى لا يسبقون بالقول وهم بامره يعملون، وقوله تعالى لا يستكبرون عن عبادتي ولا يستحسرون ولا يوصفون بذلك ولا الوثنية اذ لم يرد بهذا اللفظ نقل ولا دل عليه عقل، وما زعم عبادة الاصنام انهم بنات الله محال باطل وافراط في شانهم كما ان قول اليهود ان الواحد فالواحد منهم قد يرتكب الكفر ويعاقب الله بالمسخ تقريظ وتقصير في حالهم، فان قيل اليس قد كفر ابليس وكان من الملائكة، بدليل صحته استثناء، منهم قلنا لا بل كان من الجن فسق عن امر ربه لكنه لما كان في صفة الملائكة في باب العبادة ورفعة الدار جنة وكان جنياً واحداً مغموراً فيما بينهم صح استثناء، منهم تغليباً واما هاروت وماروت، فالاصح انهما مَلَكان لم يصد ر عنهما كفر ولا كبيرة، وتعد بينهما انما هو على وجه المعاتبه كما يعاتب الانبياء على الزلة والسهو، وكان يعظان الناس

وَيَقُولَانِ إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ وَلَا كَفَرُوا فِي تَعْلِيمِ السَّحَرِ بِهٖ فِي اعْتِقَادِهِ وَالْعَمَلُ بِهِ
ترجمہ اور ملائکہ اللہ کے بندے ہیں۔ اس کے حکم پر عمل کرنے والے ہیں۔ جیسا کہ اس پر اللہ تعالیٰ کا
 یہ ارشاد دلالت کرتا ہے کہ وہ بات کہنے میں اس پر سبقت نہیں کرتے اور اس کے حکم پر عمل
 کرتے ہیں۔ اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ وہ فرشتے اس کی عبادت سے اعراض نہیں کرتے اور نہ بھٹکتے
 ہیں۔ اور نہ وہ مرد یا عورت ہونے کے ساتھ متصف ہیں۔ اس لئے کہ اس کے متعلق نہ تو کوئی نقل وارد ہے
 اور نہ اس پر کوئی عقلی دلیل دلالت کرتی ہے۔ اور بت پرست جو یہ کہتے ہیں کہ ملائکہ اللہ کی بیٹیاں ہیں۔
 محال اور باطل ہے اور ان کی شان میں غلو اور حد سے تجاوز ہے جس طرح یہود کا یہ کہنا کہ ان میں سے
 اکابر کا بعض دفعہ کفر کر بیٹھتے ہیں اور اللہ تعالیٰ ان کو مسخ کی سزا دیتا ہے۔ ان کے بارے میں تفریط
 اور کوتاہی ہے۔ پس اگر کہا جائے کہ ابلیس کافر نہیں ہو گیا حالانکہ وہ ملائکہ میں سے تھا۔ ملائکہ سے اس
 کا استثناء صحیح ہونے کی دلیل سے ہم جواب دینگے کہ نہیں۔ بلکہ وہ جن میں سے تھا۔ پس اس نے اپنے
 رب کے حکم سے خروج کیا۔ لیکن وہ عبادت اور بلندی مرتبہ میں ملائکہ کی صفت پر تھا اور ایک ہی جن
 تھا جو ملائکہ کے درمیان چھپا رہتا تھا تو تغلیباً ان سے اس کا استثناء صحیح ہو گیا اور رہے ہاروت و ماروت
 تو زیادہ صحیح یہ بات ہے کہ ان سے نہ کوئی کفر صادر ہوا اور نہ کوئی کبیرہ۔ اور دونوں کو سزا صرف عتاب کے
 طور پر ہے۔ جس طرح لغزش اور سہو کی بنیاد پر انبیاء کو عتاب ہوتا ہے اور وہ دونوں لوگوں کو نصیحت
 کرتے تھے اور کہہ دیتے تھے کہ ہم آزمائش ہیں۔ لہذا اکفر نہ کرنا اور سحر کی تعلیم میں کفر نہیں ہے۔ بلکہ اس
 کا اعتقاد کرنے اور اس پر عمل کرنے میں کفر ہے۔

۳۰ **تشریح** لفظ ملائکہ ملائ (بکون اللام وفتح الهمزة) کی جمع ہے اور اس میں قلب واقع ہے فاء
 کلمہ ہمزہ کو عین کی جگہ اور عین کلمہ لام کو فاء کلمہ کی جگہ لے جایا گیا۔ اصل مالک (بکون الهمزة
 وفتح اللام) تھا۔ جو الودکۃ بمعنی رسالت سے ماخوذ ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ فرشتوں کو انبیاء کے پاس
 اپنا رسول اور ایچی بنا کر بھیجتا ہے۔ اہل السنۃ والجماعت کے نزدیک ملائکہ لطیف اور نورانی اجسام
 ہیں اور ملائکہ اور جن اور شیاطین سب لطیف اجسام ہونے کے باوجود باعتبار عوارض کے ایک دوسرے
 سے امتیاز رکھتے ہیں۔ چنانچہ ملائکہ خیر اور طاعت پر پیدا کئے گئے ہیں۔ شر اور محصیت کی ان کو اندر
 ہی نہیں۔ اور جن کے اندر خیر اور شر دونوں کی استعداد ہے۔ البتہ شر کی استعداد غالب ہے۔ اور شیطان
 ہر خبیث اور سرکش جن کو کہتے ہیں۔ نیز جنات میں مرد و عورت بھی ہوتے ہیں ان میں تو والد و تناسل ہوتا
 ہے اور بنی آدم کی طرح وہ بھی وعد و وعید کے مکلف ہیں۔ برخلاف ملائکہ کے کہ ان میں یہ سب

باتیں نہیں ہیں۔ اور مادہ کے اعتبار سے فرق یہ ہے کہ ملائکہ کا مادہ تخلیق نور ہے اور جنات کا مادہ تخلیق نار ہے جیسا کہ مسلم شریف میں حضرت عائشہ سے روایت ہے۔ قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خلقت الملائکۃ من نور و خلقت الجن من مارج من نکر و خلقت آدم مما وصفت لکم۔

مصنف نے اپنے قول عاملون بامورہ سے ملائکہ کے معصوم ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے۔ لیکن بعض حضرات نے اس سے انکار کیا، اور کہا کہ ابلیس ملائکہ میں سے تھا اور دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ”واذ قلنا للملائکۃ اسجدوا لآدم فسجدوا الا ابلیس“ میں ابلیس کا ملائکہ سے استثناء ہے اور استثناء میں اصل اتصال یعنی مستثنیٰ کا مستثنیٰ منہ کی جنس سے ہونا ہے۔ معلوم ہوا کہ ابلیس ملائکہ کی جنس میں داخل ہے پھر بھی اس نے سجدہ سے انکار کر کے معصیت کا ارتکاب کیا۔ جیسا کہ ارشاد ربانی ہے ”ابی واستکبر“ معلوم ہوا کہ ملائکہ معصوم نہیں۔ شارح رح نے اس کا جواب یہ دیا کہ ابلیس ملائکہ میں سے نہیں بلکہ جن تھا، مگر جس جماعت کو سجدہ کا حکم تھا۔ اس میں از قسم جن تنہا ابلیس تھا باقی سب ملائکہ تھے۔ اس لئے تغلیباً پوری جماعت کو ملائکہ سے تعبیر کر دیا۔ اور ملائکہ سے اس کا استثناء صحیح ہوا۔

ملائکہ کی عصمت سے انکار کرنے والے ہاروت و ماروت نامی فرشتوں کے قصہ سے بھی استدلال کرتے ہیں۔ ایک وجہ استدلال تو یہ ہے کہ روایت میں آتا ہے کہ ملائکہ نے اللہ تعالیٰ کے سامنے بنو آدم پر اپنی عبادتوں کی وجہ سے فخر ظاہر کیا تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ ہم نے بنو آدم میں شہوات اور خواہشات پیدا کر رکھی ہیں۔ فرشتوں نے کہا کہ اگر ہمارے اندر بھی شہوات پیدا کر دیں تو بھی ہم معصیت نہ کریں گے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ اچھا تو پھر تم اپنے میں سے دو شخصوں کو منتخب کرو۔ ہم ان کے اندر شہوات پیدا کریں گے۔ فرشتوں نے ہاروت و ماروت نامی دو فرشتوں کو منتخب کیا۔ اللہ تعالیٰ نے ان کے اندر شہوات پیدا کر کے عراق کے شہر بابل کا حاکم مقرر کر کے انھیں زمین پر اتار دیا۔ وہ دونوں زہرہ نامی ایک عورت پر عاشق ہو گئے۔ جس نے انھیں زنا اور شراب نوشی میں مبتلا کر دیا۔ اللہ تعالیٰ نے دونوں کو عذاب دینا اور عذاب آخرت میں ایک کے انتخاب کا اختیار دے دیا۔ تو انھوں نے عذاب دینا کا انتخاب کیا چنانچہ وہ جب تک اللہ کو منظور ہوگا عذاب میں مبتلا رہیں گے۔ دوسرا وجہ استدلال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تعلیم سحر سے حضرت سلیمان علیہ السلام کی براءت اپنے قول ”وما کفر سلیمان“ سے فرمائی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ تعلیم سحر کفر ہے اور ہاروت و ماروت لوگوں کو سحر کی تعلیم دیتے تھے۔ معلوم ہوا کہ ملائکہ معصوم نہیں ہیں۔

شارح رحمۃ اللہ علیہ نے جواب دیا کہ ہاروت و ماروت سے نہ تو کوئی کفر صادر ہوا۔ اور نہ کوئی

کبیرہ۔ کیونکہ زہرہ نامی عورت کے ساتھ معاشقہ کا قصہ محض افسانہ ہے اس کی کوئی حقیقت نہیں۔ اور با تعلیم سحر تو وہ کفر نہیں بلکہ اس کے کلمات کفر کا اعتقاد کرنا اور اس پر عمل کرنا کفر ہے۔ بالخصوص اس وقت جبکہ تعلیم سے پہلے وہ لوگوں کو بتلا دیتے تھے کہ ہم تمہارے لئے آزمائشیں ہیں کہیں سیکھنے کے بعد اس پر عمل کر کے کافر نہ ہو جانا۔ رہا ان کو عذاب ہونا تو یہ عذاب بطور عتاب کے ہے جیسا کہ حضرات انبیاء پر کسی لغزش کی بنیاد پر عتاب ہوتا ہے۔ لیکن شارح پر حیرت اور تعجب ہے کہ ہاروت اور ماروت سے کبیرہ کے صدور کا انکار کیا اور عذاب کو تسلیم کیا۔ حالانکہ جس روایت میں زہرہ کے ساتھ معاشقہ اور زنا و شراب نوشی کا ذکر ہے۔ اسی میں عذاب کا بھی ذکر ہے۔ سو اگر وہ روایت باطل ہے تو دونوں باتیں غلط ہیں۔ اور اگر صحیح ہے تو دونوں باتیں ثابت ہیں

وَلِلّٰهِ تَعَالٰی کُتُبٌ اَنْزَلَهَا عَلٰی اَنْبِیَآئِهِۦ وَبَیْنَ فِیْهَا اَمْرٌ وَنَهْیٌ وَوَعْدٌ وَوَعِیْدٌ وَکُلُّهَا کَلَامُ اللّٰهِ تَعَالٰی فَهُوَ وَاحِدٌ اِنَّمَا التَّعَدُّ وَالتَّفَاوْتُ فِی النِّظْمِ الْمَقْرُوِّ الْمَسْمُوعِ، وَبِهَذَا اِلَا عِتْبَارِ کَانَ الْاَفْضَلُ هُوَ الْقُرْآنُ شَمَالُ التَّوْرَةِ وَالْاَنْجِلِ وَالزَّبُورِ، کَمَا اَنَّ الْقُرْآنَ کَلَامٌ وَاحِدٌ لَا یَتَصَوَّرُ فِیْهِ تَفْضِیْلٌ، ثُمَّ بَاعْتِبَارِ الْقِرَاءَةِ وَکِتَابَتِهَا یَجُوزُ اَنْ یَّکُونَ لِبَعْضِ السُّورِ اَفْضَلُ کَمَا وَرَدَ فِی الْحَدِیْثِ، وَحَقِیْقَةُ التَّفْضِیْلِ اَنَّ قِرَاءَتِهَا اَفْضَلُ لِمَا اِنَّ النِّفْعَ وَذِکْرَ اللّٰهِ تَعَالٰی فِیْهَا اَکْثَرُ، ثُمَّ اَلْکُتُبُ قَدْ نَسَخَتْ بِالْقُرْآنِ تِلَاوَتُهَا وَکِتَابَتُهَا وَبَعْضُ اَحْکَامِهَا۔

ترجمہ اور اللہ تعالیٰ کی کچھ کتابیں ہیں جو اس نے اپنے نبیوں پر نازل فرمائی ہیں اور ان میں اپنے امر و نہی اور وعدہ اور وعید کو بیان فرمایا ہے اور اللہ کا کلام ہیں اور اللہ کا کلام واحد ہے اور تعدد و تفاوت پڑھنے سے جانے والے نظم و عبارت میں ہے اور اسی اعتبار سے افضل قرآن ہے پھر اس کے بعد تورات، انجیل اور زبور ہیں جس طرح قرآن کلام واحد ہے۔ اس میں تفضیل کا تصور نہیں کیا جاسکتا۔ پھر قرأت اور کتابت کے اعتبار سے بعض سورتیں افضل ہو سکتی ہیں۔ اور تفضیل کی حقیقت یہ کہ اس کا پڑھنا افضل ہے کیونکہ وہ زیادہ نفع بخش ہے اور اللہ تعالیٰ کا ذکر اس میں زیادہ ہے۔ پھر قرآن کے ذریعہ اور کتابوں کی تلاوت ان کی کتابت اور ان کے بعض احکام منسوخ ہو گئے۔

تشریح اللہ تعالیٰ نے اپنے انبیاء پر کچھ کتابیں نازل فرمائی ہیں۔ جن میں سے تورات، زبور، انجیل اور قرآن چار بڑی کتابیں ہیں۔ باقی چھوٹی ہیں جو صحیفہ کہلاتی ہیں۔ بہر حال سب ہی کتابیں اللہ کی صفت کلام پر جو کہ نفی ہے دلالت کرنے والی ہیں۔ اور جیسا کہ صفت کلام کے تحت مابین میں

بیان ہو چکا کہ وہ صفت واحدہ ہے۔ تعدد اور تفاوت اس پر دلالت کرنے والے نظم مقروء میں ہے۔ اور نظم و عبارت ہی کے اعتبار سے ان کتابوں میں سب سے افضل قرآن ہے اس کے بعد دیگر کتابیں ہیں۔ صفت کلامیت میں کسی کو دوسرے پر فضیلت اور برتری نہیں ہے۔ جس طرح قرآن کلام واحد ہے۔ کلام نظم ہونے میں اس کی کسی سورت یا آیت کو دیگر آیات و سورت پر کوئی فضیلت حاصل نہیں۔ البتہ قرارت اور کتابت کے اعتبار سے جس کا تعلق نظم و دال سے ہے بعض سورتیں اور آیتیں باقی سورت و آیات سے افضل ہو سکتی ہیں جیسا کہ حدیث شریف میں وارد ہے۔ افضل القرآن سورة البقرة۔ یا جیسے آپ نے فرمایا۔ اعظم آیت فی کتاب اللہ آیت الکرسی۔ اور کہا قال۔ اور کسی سورت کے دیگر سورتوں سے افضل ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس میں نفع زیادہ ہے اور اس کا پڑھنا افضل ہے اس طرح کہ مثلاً سورہ عصر جس میں ایمان و عمل صالح اور امر بالمعروف اور نہی عن المنکر وغیرہ کی ترغیب ہے۔ یا اس لئے کہ اس میں اللہ کا ذکر کثرت سے ہے۔ جیسے سورہ اخلاص کہ اس میں اللہ کا ذکر دو بار اسم ظاہر اور چار بار ضمیر کی شکل میں ہے۔

والمعراج لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی البقعة بشخصه الی السماء ثم الی ما شاء اللہ تعالیٰ من العلیٰ حتیٰ اى ثابت بالخبر المشہور حتیٰ ان منکرہ یکون مبتدعا، وانکارہ وادعاء استحالة انما یبتنی علی اصول الفلاسفة وإلا فالخرف والالتیام علی السموات جائز، والاجسام متماثلة یصح علی کل ما یصح علی الآخر، واللہ تعالیٰ قادر علی لمکننا کلها، نقول فی البقعة اشارة الی الرد علی من زعم ان المعراج کان فی المنام علی ما رو عن معاویة انه سئل عن المعراج فقال کانت رؤیا صالحا، وروی عن عائشة انها قالت ما فقد جسد محمد علیہ السلام لیلۃ المعراج، وقد قال اللہ تعالیٰ وما جعلنا الرؤیا الّتی اریناک الا فتنۃ للناس، واجیب بان المراد الرؤیا بالبعین، والمعنی ما فقد جسد عن الروح بل کان مع روحہ، وکان المعراج للروح والجسد جمیعا، وقولہ بشخصه اشار الی الرد علی من زعم انه کان للروح فقط، ولا یحقی ان المعراج فی المنام او بالروح لیس ما ینکر کل الانکار، والكفرة انکروا امر المعراج غایتا الانکار بل کثیر من المسلمین قد ارتد والسبب ذالک، وقولہ الی السماء اشارة الی الرد علی من زعم ان المعراج فی البقعة لم یکن الا الی بیت المقدس علی ما نطق بہ الكتاب، وقولہ ثم الی ما شاء اللہ اشارة الی اختلاف اقوال السلف، فقیل الی الجنة وقیل الی العرش وقیل الی فوق العرش، وقیل الی طرف العالم، فالاسراء وهو من المسجد الحرام الی بیت المقدس

تطعی، ثبت بالكتاب، والمعراج من الارض الى السماء مشهور ومن السماء الى الجنة
والى العرش وغير ذلك آحاد، ثم الصحيح انه عليه السلام انما رأى رباً بفؤاد
لا بعينه۔

ترجمہ

اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو حالت بیداری میں اپنے جسم سمیت آسمان تک بھران بلند
مقامات تک جہاں تک اللہ نے چاہا۔ معراج ہونا خبر مشہور سے ثابت ہے۔ یہاں تک کہ اس کا
منکر بدعتی ہے اور اس کا انکار کرنا اور اس کے محال ہونے کا دعویٰ کرنا فلاسفہ کے اصول پر مبنی ہے ورنہ
خرق والقیام آسمانوں پر جائز ہے اور اجسام متماثل ہیں ہر ایک پر وہ بات ممکن ہے جو دوسرے پر ممکن ہے
اور اللہ تعالیٰ تمام ممکنات پر قادر ہیں۔ تو مصنف کا قول فی الیقظة ان لوگوں کی تردید کی جانب اشارہ ہے
جو یہ کہتے ہیں کہ معراج خواب میں ہوئی تھی جیسا کہ حضرت معاویہ سے مروی ہے کہ ان سے معراج کے بارے
میں دریافت کیا گیا تو انھوں نے کہا کہ وہ بہترین خواب تھا اور حضرت عائشہ سے مروی ہے کہ انھوں نے
کہا کہ شب معراج میں محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا جسم گرم نہیں ہوا۔ اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ جو خواب آپ کو دکھلا
وہ صرف لوگوں کی آزمائش کے لئے دکھلایا تھا۔ اور جواب یہ دیا گیا کہ (حدیث معاویہ میں روایا سے) روایا
بالعین مراد ہے۔ اور (حدیث عائشہ کا) معنی ہے کہ آپ کا جسم مبارک روح سے جدا نہیں ہوا۔ بلکہ روح
کے ساتھ تھا۔ اور معراج روح اور جسم دونوں کی ہوئی۔ اور مصنف کا بشخصہ فرمانا۔ ان لوگوں کی
تردید کی جانب اشارہ ہے۔ جو کہتے ہیں کہ معراج صرف روح کی ہوئی اور یہ بات مخفی نہ رہنی چاہیے کہ معراج
مسمیٰ یا روحانی ایسی چیز نہیں ہے کہ جس کا بھرپور انکار کیا جائے۔ حالانکہ کفار نے واقعہ معراج کا بھرپور انکار
کیا۔ بلکہ بہت سے مسلمان اس کی وجہ سے مرتد ہو گئے۔ اور مصنف رحمۃ اللہ علیہ کا الی السماء فرمانا ان
لوگوں کی تردید کی جانب اشارہ ہے جو یہ کہتے ہیں کہ حالت بیداری میں معراج صرف بیت المقدس تک
ہوئی۔ جیسا کہ اس کو کتاب اللہ نے بیان کیا۔ اور مصنف کا مضم الی ما شاء اللہ فرمانا سلف کے اقوال
مختلف ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے۔ چنانچہ کہا گیا کہ جنت تک اور کہا گیا کہ عرش تک اور کہا کہ عرش کے
اوپر تک اور کہا گیا کہ عالم کے سرے تک، تو اسراء جو کہ مسجد حرام سے بیت المقدس تک ہے قطعی ہے۔
کتاب اللہ سے ثابت ہے اور معراج زمین سے آسمان تک حدیث مشہور سے ثابت ہے۔ اور آسمان کے
جنت یا عرش وغیرہ مقامات تک اخبار آحاد سے ثابت ہے۔ پھر صحیح یہ ہے کہ آپ نے اپنے رب کو دل
سے دکھا آنکھ سے نہیں دیکھا۔

۱۰۸ تشریح

اہل سنت والجماعت کا مسلم عقیدہ ہے کہ آل حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو حالت بیداری

میں جسم سمیت مسجد حرام سے مسجد اقصیٰ تک پھر مسجد اقصیٰ سے آسمانوں پر پھر آسمانوں کے اوپر بعض بلند مقامات پر لیجا یا گیا۔ سو مسجد حرام سے مسجد اقصیٰ تک کا زمینی سفر جو اسراء کہلاتا ہے قطعی ہے کتاب اللہ کی آیت سبحان الذی اسریٰ بجسدہ لیلۃ من المسجد الحرام الی المسجد الاقصیٰ۔ الآیۃ سے ثابت ہے۔ اس لئے اس کا منکر کافر ہوگا اور پھر مسجد اقصیٰ سے آسمانوں کی طرف عروج جو معراج کہلاتا ہے۔ حدیث مشہور سے ثابت ہے اس کا منکر بدعتی ہوگا اور آسمانوں سے اوپر عرش تک یا جنت تک یا اس کے علاوہ جن مقامات تک اللہ نے لے جانا چاہا۔ اخبار آحاد سے ثابت ہے۔ اس کا منکر گناہ گار ہوگا۔ فلاسفہ نے معراج کا اس بنا پر انکار کیا ہے کہ کسی کا آسمان پر جانا اس کے خرق یعنی پھٹنے کو مستلزم ہے نیز آسمان سے پہلے کرۂ نار ہے جو اس میں داخل ہونے والی ہر چیز کو جلا دیتا ہے اس لئے کسی کا اس کو پار کر کے آسمان تک پہنچنا ممکن نہیں۔ نیز قلیل وقت میں اتنی طویل مسافت کو طے کرنا بعید از قیاس ہے۔ جواب یہ کہ تمام اجسام خواہ علوی ہوں جیسے آسمان یا سفلی جیسے زمین سب متماثل اور متحد الحقیقت ہیں۔ کیونکہ سب اجزاء لایجزئی سے مرکب ہیں۔ لہذا ایک پر جو چیز ممکن ہو دوسرے پر بھی ممکن ہوگی چنانچہ زمین پر خرق طاری ہونا اور اس کا پھٹنا ممکن ہے تو آسمان پر بھی خرق طاری ہونا اور اس کا پھٹ جانا ممکن ہے اسی طرح کرۂ نار کے محرق ہونے کے باوجود امر ربی کے تحت آپ کے حق میں محرق نہ ہونا بھی ممکن ہے جیسے حضرت ابراہیم علیہ السلام کے حق میں آگ مر رہی کے تحت ”برداؤ سلما“ بن گئی تھی۔ سبط رح قلیل وقت میں بہت دھڑیل مساکطے ہو جانا محال نہیں بلکہ ممکن ہے۔ البتہ ظاہر ہے اور خلاف عادت ہو سکتی وجہ سے یہ واقعہ معجزہ ہے۔ بعض حضرات معراج کے منامی ہونے کے قائل ہیں۔ شارح رحمۃ اللہ علیہ نے ان کی تین دلیلیں ذکر فرمائی ہیں اور ہر ایک کا جواب دیا ہے۔ پہلی دلیل یہ کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے فرمایا۔ کانت رؤیا صالحۃ یعنی معراج ایک بہترین خواب تھا۔ جواب یہ ہے کہ روایا سے خواب مراد نہیں بلکہ روایا بالعبین مراد ہے جو حالت بیداری میں ہوتا ہے اور ماتن رح نے اپنے قول فی الیقظۃ سے اسی کی طرف اشارہ کیا ہے۔ اس صورت میں حضرت معاویہ کے قول کا معنی ہوگا کہ معراج ایک بہترین نظارہ تھا۔ دوسری دلیل حضرت عائشہ کا قول ہے ما فقد جسد محمد لیلۃ المعراج۔ یعنی معراج کی شب میں آپ کا جسم مبارک گم نہیں ہوا بلکہ وہ تو بہتر ہی پردہ ہوا اس کا مطلب یہ ہوا کہ معراج منامی ہوئی۔ اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ حضرت عائشہؓ نے اپنا مشاہدہ نہیں بیان کیا کیونکہ اسراء کے وقت تک وہ آپ کی زوجیت میں نہیں آئیں تھیں۔ نیز وہ اس وقت اتنی عمر کی نہیں تھیں کہ وہ کسی واقعہ کو ضبط کر سکیں۔ اس لئے کہ ہجرت کے وقت ان کی عمر آٹھ سال تھی اور آپ کو معراج راجح قول کے مطابق ہجرت سے پانچ سال قبل ہوئی ہے اس حساب سے معراج کے وقت ان کی عمر صرف تین سال کی رہی ہوگی۔

اور ظاہر بات ہے کہ تین سال کا بچہ کسی بات کو ضبط نہیں کر سکتا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ حضرت عائشہ کے قول کا لب یہ ہے ما فقد جسدا عن الروح۔ یعنی شب معراج میں آپ کا جسم مبارک روح سے جدا نہیں کیا گیا بلکہ روح کے ساتھ جسم بھی اس سفر میں گیا اور روح و جسم دونوں کی معراج ہوئی اور ظاہر بات ہے کہ جسم کا کہیں جانا حالت بیداری ہی میں ممکن ہے۔ معلوم ہوا کہ معراج منامی نہیں تھی۔

تیسری دلیل اللہ تعالیٰ کا ارشاد ”وما جعلنا الرؤيا التي اريناك الا فتنه للناس“ ہے جس میں معراج کو رؤیا سے تعبیر کیا ہے جس کے معنی خواب ہیں۔ جواب یہ ہے کہ آیت میں روایہ سے روایا بالعين مراد ہے۔ جیسا کہ بخاری شریف میں اس آیت کی تفسیر میں حضرت عبداللہ بن عباس کا قول موجود ہے۔ ہی رؤيا عين أريها النبي صلى الله عليه وسلم ليلة أسرى به إلى بيت المقدس۔ ترجمہ۔ یہ روایا بالعين تھا جو آپ کو لیلۃ الاسراء میں کرایا گیا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ اگر معراج منامی ہوتی تو اس میں لوگوں کی کوئی آزمائش نہ تھی۔ کیونکہ کسی کا یہ خواب دیکھنا کہ آسمان پر گیا ہوں۔ کوئی تعجب کی بات نہیں۔ جبکہ آیت میں اس روایہ کو فتنۃ للناس کہا۔ چنانچہ کفار نے اس واقعہ کا سختی سے انکار کیا۔ جس سے معلوم ہوا کہ آپ نے بحالت بیداری معراج ہونا بیان کیا اور حضرت معاویہ کے قول کا بعض لوگوں نے یہ بھی جواب دیا کہ معراج کے وقت تک وہ اسلام میں داخل ہی نہیں ہوئے تھے۔ کیونکہ وہ اسلام میں صلح حدیبیہ تک نہ داخل ہوئے۔ جبکہ معراج کا قصہ اس سے کافی عرصہ پہلے یعنی راجع قول کے مطابق ہجرت سے پانچ سال پہلے پیش آیا ہے۔ لہذا مسئلہ کی حقیقت جو لوگ اس وقت موجود تھے چلیے حضرت عمر و حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ وغیرہ ان کا بیان کہ معراج بحالت بیداری ہوئی۔ حضرت معاویہ کے قول کی بہ نسبت زیادہ راجح ہے۔ رہا یہ مسئلہ کہ سفر معراج میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو اللہ تعالیٰ کی رویت ہوئی یا نہیں اور اگر ہوئی تو رویت بالقلب ہوئی یا رویت بالعين ہوئی۔ اس بارے میں صحابہ کے اقوال مختلف ہیں۔ شارح نے رویت بالقلب کو ترجیح دی۔ کیونکہ رویت بالعين کے متعلق کوئی نص نہیں ہے۔

وكراما الاولياء حق والولى هو العارف بالله تعالى وصفاته حسب ما يمكن، المواظب على الطاعات، المجتنب عن المعاصي، المعرض عن الانهماك في اللذات والشهوات، وكراهما ظهورا مخرجاً من العادة من قبله غير مقاتل لدعوى النبوة، فما لا يكون مقرونا بالانهاك والعمل الصالح يكون استدراجاً، وما يكون مقرونا بدعوى النبوة، يكون معجزة، والدليل على حقيقة الكرامة ما تواتر من كثير من الصحابة ومن بعدهم بحيث لا يمكن انكاره خصوصاً الامور المشتركة وان كانت التفاصيل آحاداً، وايضاً الكتاب ناطق بظهورها من

ترجمہ اور اولیاء کی کرامات حق ہیں اور ولی وہ شخص ہے جس کو اللہ تعالیٰ کی اور اس کی صفات کی جس قدر ممکن ہو معرفت حاصل ہو جو عبادات کا پابند ہو۔ معاصی سے اجتناب کر نیوالا ہو۔ لذات اور شہوات میں انہماک سے کنارہ کش ہو۔ اور اس کی کرامت اس کی طرف خارق عادت امر کا ظاہر ہونا ہے۔ دریاں حالیکہ وہ دعویٰ نبوت کا مقارن نہ ہو تو جو امر خارق عادت ایمان اور عمل صالح کے ساتھ نہ ہو۔ وہ استدراج ہے اور جو دعویٰ نبوت کے ساتھ ہو وہ معجزہ ہے اور کرامت کے ثابت ہونے پر دلیل وہ عادت امور ہیں جو بہت سے صحابہ اور ان کے بعد کے لوگوں سے اس طرح متواتر ہیں کہ ان کا خاص طور پر امر مشترک کا انکار ممکن نہیں ہے۔ اگرچہ جزئیات اخبار آحاد ہیں۔ نیز حضرت مریم علیہا السلام اور سلیمان علیہ السلام کے وزیر سے کرامت ظاہر ہونے کے متعلق کتاب اللہ ناطق ہے اور وقوع ثابت ہونے کے بعد امکان ثابت کرنے کی حاجت نہیں۔

تشریح خارق عادت امور کی چار قسمیں ہیں۔ اس لئے کہ امر خارق عادت اگر مدعی نبوت کے ہاتھ پر اس کے منشاء کے مطابق ظاہر ہو تو معجزہ ہے۔ اور اگر ولی سے صادر ہو جو کہ مدعی نبوت نہ ہو تو وہ کرامت ہے۔ اور اگر عام مومن سے صادر ہو تو معونہ ہے اور اگر فاسق و فاجر سے یا ملحد و کافر سے صادر ہو تو مکرو استدراج ہے۔ بعض لوگوں نے ایک اور قسم بیان کی ہے وہ یہ کہ امر خارق عادت مدعی نبوت سے اس کے منشاء کے خلاف ظاہر ہو جس کا نام اہانت ہے۔ جیسے مسیلہ کذاب نے ایک کانے شخص کے لئے دعا کی کہ اس کی آنکھ درست ہو جائے تو جو آنکھ صحیح تھی وہ بھی ضائع ہو گئی۔ ایسا امر خارق عادت جھوٹے مدعی نبوت کی تکذیب کے لئے ہوتا ہے۔ تمام اہل حق کرامات اولیاء کو جائز اور ثابت مانتے ہیں اور معتزلہ انکار کرتے ہیں۔ وجہ انکار اور اس کا جواب آگے آرہا ہے۔ اہل حق کرامات اولیاء کے ثبوت کی دلیل میں وہ خوارق عادت امور پیش کرتے ہیں جن کا صحابہ اور ان کے بعد کے صالحین امت سے صادر ہونا تو اتر سے ثابت ہے۔ اگرچہ جزئی واقعات اخبار آحاد سے ثابت ہیں لیکن ان کا قدر مشترک یعنی خارق عادت کا ظہور متواتر ہے۔ نیز بعض صالحین سے خوارق عادت کے ظہور کو خود قرآن نے بھی بیان کیا۔ جیسے کہ حضرت مریم علیہا السلام کا قصہ جو اپنے خالو حضرت زکریا علیہ السلام کی کفالت میں تھیں کہ حضرت زکریا علیہ السلام انہیں اپنے حجرہ میں بند کر جاتے اور جب واپس آتے تو دیکھتے کہ حضرت مریم کے پاس بے موسم کی کھانے پینے کی چیزیں موجود ہیں حضرت زکریا علیہ السلام تعجب سے پوچھتے کہ تمہارے پاس یہ چیزیں کہاں سے آئیں تو حضرت مریم فرماتیں کہ اللہ کے پاس سے آئیں ہیں۔ اسی طرح قرآن نے تحت بقیس کو سنیکڑوں میل

کی دوری کے باوجود پک چھپنے سے پہلے آصف بن برخیا کے حاضر کر دینے کو بیان کیا اور جب اولیاء کے کرامات کا وقوع ثابت ہے تو اب امکان ثابت کرنے کی کوئی حاجت نہیں۔ کیونکہ جو چیز ممکن ہوتی ہے وہی واقع ہوتی ہے۔

شم اور د کلاما یشیر الی تفسیر الکرامۃ والی تفصیل بعض جزئیات المستبعدۃ جدل نقان فظہر الحکامۃ علی طریق نقض العادۃ للولی من قطع المسافت البعیدۃ فی المدة القلیت کاتیات صاحب سلیمان علیہ السلام وهو آصف بن برخیا علی الا مشہر لجر بلقیس قبل ارتداد الطرف مع بعد المسافت وظہور الطعام والشراب واللباس عند الحاجة کما فی حق مریم، فاند کلاما دخل علیہا زکریا المحراب وجد عندہا رزقا قال یا مریم انی للہ ہذا اقلت هو من عند اللہ والمشی علی الماء کما نقل عن کثیر من الاولیاء والطیران فی الهواء کما نقل عن جعفر بن ابی طالب وبقمان السرخسی وغیرہما، وکلام الجماد والعجماء اما کلام الجماد، فکما روی انه کان بین یدی سلمان والی الدرداء قصعة، فسبحت، وسمعا تسبیحہا، واما کلام العجماء فتکلم الکلب لاصحاب الکہف، وکما روی ان النبی علیہ السلام قال بینما رجل یسوق بقرۃ قد حمل علیہا، اذا التفت البقرۃ الیہ، وقالت انی لما خلقت لہذا، وانما خلقت للحرث فقال الناس، سبحان اللہ، تکلم البقرۃ، فقال النبی علیہ السلام امنت بہذا واند فاع المتوجہ من البلاء وكفاية المہم عن الاعداء وغیر ذلک من الاشیاء مثل رویۃ عمرؓ وهو علی المنبر فی المدینۃ حبشہ بنہا وند حتی قال لا میر حبشہ یا سکرۃ الجبل الجبل۔ تمخذا یزالہ من وراء الجبل لمکر العد وہناک، وسماع سکرۃ کلامہ مع بعد المسافت، وکثیر خالداً السیم من غیر تضرب، وکجریان النیل بکتاب عمد، وامثال ذلک اکثر من ان یحصی۔

ترجمہ

پھر مصنف رحمۃ اللہ علیہ کلام لائے جو کرامت کی تفسیر اور بہت زیادہ بعید از قیاس سمجھی جانے والی اس کی بعض جزئیات کی تفصیل کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ چنانچہ فرمایا کہ ولی کے لئے خلاف عادت طریقہ پر کرامت ظاہر ہوتی ہے۔ مثلاً قلیل مدت میں بعید مسافت طے کر لینا۔ جیسے سلیمان علیہ السلام کے وزیر کا جو مشہور قول کے مطابق آصف بن برخیا میں تخت بلقیس کو باوجود مسافت کی دوری کے پک چھپنے سے پہلے لے آنا اور مثلاً ضرورت کے وقت کھانے پینے اور پھینے کی چیزوں کا ظاہر ہونا جیسا کہ

مریم کے حق میں کہ جب بھی ان کے پاس حضرت زکریا علیہ السلام حجرہ میں آتے تو ان کے پاس بے موسم کی، کھانے پینے کی چیزیں موجود پاتے۔ پوچھتے کہ اے مریم! تمہارے پاس یہ چیزیں کہاں سے آتیں؟ تو وہ کہتیں کہ اللہ کے پاس سے، اور مثلاً پانی پر چلنا جیسا کہ بہت سے اولیاء کے بارے میں منقول ہے اور مثلاً حادات کا اور جانوروں کا کلام کرنا۔ بہر حال جمادات کا کلام کرنا تو جیسا کہ مروی ہے کہ حضرت سلمانؓ اور ابی الدرداءؓ کے سامنے ایک پیالہ تھا۔ اس نے سجان اللہ کہا اور ان دونوں بزرگوں نے اس کی یہ تسبیح سنی، اور بہر حال جانوروں کا کلام کرنا۔ تو اصحاب کہف کے کتے نے کلام کیا۔ اور جیسا کہ روایت میں آتا ہے کہ ایک آدمی بیل لئے جا رہا تھا اور اس پر بوجھ لادے ہوئے تھا کہ اچانک وہ بیل اس کی طرف متوجہ ہو کر بولا کہ میں اس کام کے لئے نہیں پیدا کیا گیا ہوں۔ میں تو صرف کھیت جوتنے کے لئے پیدا کیا گیا ہوں۔ لوگوں نے تعجب سے کہا سجان اللہ۔ بیل بھی بولتا ہے۔ تو نبی علیہ السلام نے فرمایا: میں اس کی تصدیق کرتا ہوں۔ اللہ کی قدرت سے کچھ بعید نہیں، اور مثلاً پیش آنے والی مصیبت کا دور ہو جانا اور دشمنوں کی طرف سے نقصان سے بچ جانا اور اس کے علاوہ چیزیں۔ جیسے حضرت عمرؓ کا جب کہ وہ مدینہ میں مغیر پر تھے۔ نہاوند میں اپنے لشکر کو دیکھ لینا۔ یہاں تک کہ امیر شکر کو پہاڑ کی پشت سے ڈرانے کی غرض سے وہاں دشمن کے سازش کرنے کی وجہ سے پکار کر کے کہا اے ساریہ! پہاڑ کی طرف سے ہوشیار ہو جاؤ۔ پہاڑ کی طرف سے ہوشیار ہو جاؤ۔ اور ساریہؓ کا مسافت کی دوری کے باوجود ان کے کلام کو سن لینا اور جیسے حضرت خالدؓ کا بغیر نقصان اٹھائے زہر کو پی لینا اور جیسے حضرت عمرؓ کے خط کی وجہ سے دریائے نیل کا جاری ہو جانا اور اس جیسے بے شمار قصے ہیں۔

قولہ: کاتیان صلیمان الخ تحت بلقیس کو سلیمان علیہ السلام کے پاس لائے جانے کا قصہ قرآن نے یوں بیان کیا ہے۔ قال یا ایہا الملأ ایکم یا قینی بعد شہا قبل ان یا تونی مسلمین، قال عفريت من الجن انا آتیک بما قبل ان تقوم من مقامک وانی علیہ لقوی امین، قال الذی عندہ علم من الکتاب انا آتیک بما قبل ان یرتد الیک طرفکے بعض مفسرین نے کہا کہ آیت میں الذی عندہ علم من الکتاب سے خود حضرت سلیمان علیہ السلام مراد ہیں۔ مگر مشہور قول یہ ہے کہ اس سے مراد حضرت سلیمان علیہ السلام کے ایک وزیر آصف بن برخیا ہیں۔

قولہ: کما نقل عن جعفر بن ابی ظہر الخ یہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے بھائی ہیں۔ مکہ

ہجرت کر کے حبشہ چلے گئے تھے اور فتح خیبر کے روز مدینہ آئے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مجھ پر پتہ نہیں کہ آج مجھے اتنی خوشی فتح خیبر کی وجہ سے ہے یا جعفر کی آمد کی وجہ سے ہے۔ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں ایک لشکر میں شام کی طرف بھیج دیا تھا۔ وہاں انھیں شہید کر دیا گیا۔ اور ان کے دونوں ہاتھ کاٹ دئے گئے۔

ترمذی شریف میں ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ رَأَيْتُ جَعْفَرَ ابْنَ طَيْرٍ فِي الْجَنَّةِ مَعَ الْمَلَائِكَةِ۔ ترجمہ۔ میں نے جعفر کو جنت میں ملائکہ کے ساتھ اُڑتے دیکھا۔ اسی وجہ سے وہ جعفر طیار کے نام سے مشہور ہو گئے۔ اس کو فتح کی بنیاد پر شارح کا جعفر بن ابی طالب کو مثال کے طور پر پیش کرنا مناسب نہیں۔ کیونکہ موت کے بعد اُڑنا ہماری بحث سے ہی خارج ہے۔

قولہ: فَتَكَلَّمَ الْكَلْبُ الْغَرَبُ كَيْفَ جَوَّاتِ مَوْنٍ مَرْدٍ يَتَمَتُّ دَقِيقًا نَوْسَ بَادِشَاهٍ سَعَى جَوْكَ شَرَكٍ كِي دَعْوَتٍ دِيَا تَهْتَاجُ كَرَّارَ كِي طَرَفٍ چلے تو ان کے چھپے چھپے ایک کتاب بھی چل رہا تھا۔ انھوں نے اس کو دھتکارا اور بھگانا چاہا تو وہ بولا۔ "لَا تَطْرُدُونِي فَإِنِّي أَحِبُّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ"۔ ترجمہ۔ یعنی مجھے دھتکارو نہیں۔ کیونکہ میں اولیاء اللہ سے محبت کرتا ہوں۔

قولہ: مَثَلُ رُوِيَّةٍ عَمْرٍاءُ الْغَرَبِ شَارِحُ رَحْمَةِ اللَّهِ عَلَيْهِ بَيَانُ سَعَى مَعْلُومٍ هُوَ تَابِعٌ كَيْفَ حَضْرَتِ عَمْرٍاءُ كَا قَوْلُ "الْجَبَلِ" مَنْصُوبٌ بِإِقَاتِ فَعْلٍ مَحْذُوفٍ كَامْفَعُولٍ هُوَ نَفْسُ كِي وَجْهٍ سَعَى۔ اور معنی ہیں پہاڑ کی طرف سے ہوشیار رہنا۔ کہیں دشمن پہاڑ کی پشت سے حملہ نہ کر دے۔ مگر بیعتی "ابو نعیم اور ابن مردویہ وغیرہ محدثین کی روایت کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت عمرؓ نے حضرت سادہ بن زیدؓ کو امیر بنا کر ایک لشکر بھیجا تو مدینہ میں منبر پر خطبہ جمعہ کے درمیان خطبہ روک کر تین بار فرمایا۔ یا ساریتھا الجبل، الجبل، تمام حاضرین ایک دوسرے کا منہ ٹککنے لگے اور بعض نے تو یہاں تک کہہ دیا کہ شاید ان کا دماغ چل گیا ہے تو حضرت علیؓ نے فرمایا۔ جو کچھ کہا وہ ظاہر ہو کر رہے گا۔ پھر عبدالرحمن بن عوفؓ نے حضرت عمرؓ سے ماجرا دریافت کیا تو حضرت عمرؓ نے بتلایا کہ میں نے مشرکین کو دیکھا انھوں نے مسلمانوں کو آگے سے بھی اور پیچھے سے بھی حملہ کر کے شکست دے دی۔ اس لئے میں نے انھیں حکم دیا کہ وہ اپنی پشت پہاڑ کی طرف کر لیں۔ تاکہ پشت کی طرف سے حملہ کا اندیشہ نہ رہے اور صرف ایک سمت میں لڑائی ہو۔ چنانچہ ایک ماہ کے بعد فتح کی خوشخبری لانے والے نے بتایا کہ ہم نے نماز جمعہ کے وقت دشمن سے لڑائی کی تو انھوں نے ہم کو شکست دے دی تو ہم لوگوں نے سنا کہ کوئی آواز دینے والا آواز

وے رہے یا ساریۃ الجبل الجبل۔ تو ہم لوگ پہاڑ سے جا ملے اور اس کی طرف پشت کر کے لڑے اور دشمن کو شکست دی۔ اس تفصیل سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عمرؓ کا قول الجبل منصوب ہے التزم فعل محذوف کا مفعول ہونے کی وجہ سے۔ اور معنی یہ ہے کہ پہاڑ سے لگ جاؤ۔ یا پہاڑ سے چٹ جاؤ۔

وَمَا اسْتَدَلَّتِ الْمُعْتَزِّلَةُ الْمُنْكَرَةَ لِكِرَامَةِ الْأَوْلِيَاءِ بَأَنَّهُ لَوْ جَازَ ظُهُورُ خَوَارِقِ الْعَادَاتِ مِنَ الْأَوْلِيَاءِ لَا شُبَّهَ بِهَا مَعْجَزَةُ فَلَمْ يَتَمَيَّزِ النَّبِيُّ مِنْ غَيْرِ النَّبِيِّ، اِشَارًا إِلَى الْجَوَابِ بِقَوْلِهِ وَيَكُونُ ذَلِكَ أَيْ ظُهُورُ خَوَارِقِ الْعَادَاتِ مِنَ الْأُولَى الَّذِي هُوَ مِنْ أَحَادِ الْأَمَةِ

معجزة للرسول الذي ظهرت هذه الكرامة لواحد من أمته لأنه يظهر بها أي بتلك الكرامة أنه وليٌ ولن يكون ولياً إلا وان يكون مُحِقّاً في ديانته، وديانته إلا قرار بالقلب واللسان برسالة رسول مع الطاعة له في أوامره ونواهيهِ حتى لو أُدْعِيَ هذا الولي الاستقلال بنفسه وعدم المتابعة لم يكن ولياً، ولم يظهر ذلك على يده. والحاصل أن الأمر الخارق للعادة فهو بالنسبة إلى النبي عليه السلام معجزة سواء ظهر من قبله أو من قبل آحاد أمته، وبالنسبة إلى الولي كرامة لخلوة عن دعوة نبوة من ظهر ذلك من قبله، فالنبي لا بد من علمه بكونه نبياً ومن قصد إظهار خوارق العادات، ومن حكمه قطعاً بموجب المعجزات، بخلاف الولي.

ترجمہ اور جب کرامت اولیاء کا انکار کرنے والے معتزلہ نے یہ دلیل پیش کی کہ اگر اولیاء سے خوارق عادت کا ظہور ممکن ہوتا تو اس کے معجزہ ہونے کا شبہ ہوتا۔ اور نبی کا غیر نبی سے امتیاز نہ ہوتا تو مصنفؒ نے یہ کہہ کر جواب کی طرف اشارہ کیا کہ اس ولی سے جو امت کے افراد میں سے ہے۔ خوارق عادت کا ظہور اس رسول کا معجزہ ہوگا جس کی امت کے ایک فرد کے لئے یہ کرامت ظاہر ہوئی ہے۔ اس لئے کہ اس کرامت سے یہ معلوم ہوگا کہ وہ شخص ولی ہے اور کوئی شخص ولی ہو نہیں سکتا مگر یہ کہ وہ اپنی دیانت میں حق پر ہو۔ اور اس کی دیانت دل اور زبان سے اپنے رسول کی رسالت کا اقرار کرنا ہے اس کے اوامر اور نواہی میں اس کی اطاعت کرنے کے ساتھ۔ یہاں تک کہ اگر یہ ولی مستقل بالذات ہونے اور نبی کی پیروی نہ کرنے کا دعویٰ کرے تو وہ ولی نہ ہوگا اور یہ کرامت اس کے ہاتھ پر ظاہر نہ ہوگی اور حاصل (جواب کا) یہ ہے کہ امر خارق عادت نبی کے اعتبار سے معجزہ ہے چاہے اسی کی طرف سے ظاہر ہو یا اس کے امت کے افراد کی طرف سے اور ولی کے اعتبار سے کرامت ہے۔ اس شخص کے

نبوت کا دعویٰ کرنے سے خالی ہونے کی وجہ سے جس کی طرف سے یہ امر خارقِ عادت، ظاہر ہوا ہے تو نبی کا اپنے نبی ہونے کا یقین کرنا اور خوارقِ عادت کے اظہار کا اس کا ارادہ کرنا اور معجزات کے مقصدی کا اس کا فیصلہ کرنا ضروری ہے۔ برخلاف ولی کے (کہ اس کے لئے ان امور ثلاثہ میں سے کچھ بھی ضروری نہیں) ہے۔

تشریح اکثر معتزلہ نے جو کراماتِ اولیاء کے منکر ہیں یہ دلیل پیش کی کہ نبی کو غیر نبی سے ممتاز کرنے والی چیز معجزہ یعنی امر خارقِ عادت کا اس سے ظاہر ہونا ہے۔ پس اگر اولیاء سے امر خارقِ عادت کا ظہور ممکن ہو جسے کرامت کہا جاتا ہے تو کرامت کے معجزہ ہونے کا شبہ ہوگا کیونکہ دونوں خارقِ عادت امر ہیں اور جب کرامت کے معجزہ ہونے کا شبہ ہوگا تو صاحبِ کرامت یعنی ولی کے صاحبِ معجزہ ہونے یعنی نبی ہونے کا شبہ پیدا ہوگا۔ ایسی صورت میں نبی غیر نبی سے ممتاز نہ ہوگا اور غیر نبی کو لوگ نبی سمجھ بیٹھیں گے، اور گمراہ ہوں گی جس سے نبی کی بعثت کا مقصد ہی فوت ہو جائے گا۔ مانتے معتزلہ کی اس دلیل کا جواب یہ دیا کہ جو امر خارقِ عادت ولی سے صادر ہوگا وہ اس ولی کی کرامت ہے اور جس نبی کا وہ امتی ہے اس نبی کا معجزہ ہے۔ کیونکہ اس کے ہاتھ پر امر خارقِ عادت کا ظاہر ہونا اس نبی کی اتباع کی برکت سے ہے حتیٰ کہ اگر وہ شخص امر خارقِ عادت کے اظہار میں اپنی مستقل بالذات ہونے اور نبی کی اتباع نہ کرنے کا دعویٰ کرے تو وہ شخص ولی نہ ہوگا۔ اور اس شخص کے ہاتھ پر کرامت ظاہر نہ ہوگی بلکہ جو امر خارقِ عادت ظاہر ہوگا، وہ مکر و استدراج کہلائے گا۔ نیز کرامت کے معجزہ ہونے کا شبہ اس وجہ سے بھی نہیں ہو سکتا کہ کرامت جس شخص کے ہاتھ پر ظاہر ہوتی ہے وہ مدعی نبوت نہیں ہوتا برخلاف معجزہ کے کہ وہ مدعی نبوت کے ہاتھ پر ظاہر ہونے والا خارقِ عادت امر ہے۔

قولہ: فالنبی لا بد من علمہ الخ یہاں سے شارح رحمۃ اللہ علیہ صاحبِ معجزہ یعنی نبی اور صاحبِ کرامت یعنی ولی کے درمیان تین فرق بیان کر رہے ہیں۔ پہلا فرق یہ ہے کہ نبی کے لئے اپنے نبی ہونے کا علم ضروری ہے۔ برخلاف ولی کے کہ اس کے لئے اپنے ولی ہونے کا علم ضروری نہیں، دوسرا فرق یہ بھی ہے کہ نبی کا اظہار خوارق کا ارادہ کرنا ضروری ہے۔ یعنی معجزہ کا ظہور اس کے ارادہ کرنے کے بعد ہوتا ہے۔ برخلاف ولی کے کہ اس کے لئے اظہار خوارق کا ارادہ کرنا ضروری نہیں بلکہ اخفا ضروری ہے۔ الا عن ضرورۃ۔ تیسرا فرق یہ ہے کہ نبی کا قطعی طور پر معجزات کے مقصدی یعنی اپنی سچائی کا فیصلہ کرنا ضروری ہے۔ برخلاف ولی کے کہ اس کے لئے اپنی کرامت کے مقصدی یعنی اپنی ولایت کا قطعیت کے ساتھ فیصلہ ضروری نہیں۔

و افضل البشر بعد نبینا والا حسن ان يقال بعد الانبیاء، لکنہ اراد البعد بآیۃ الزمانیۃ
 و لیس بعد نبینا بنی، مع ذالک لا بد من تخصیص عیسی علیہ السلام، اذ لو ارید کل
 بشر یوجد بعد نبینا انتقض بعیسی علیہ السلام، ولو ارید کل بشر یولد بعدہ
 لم یفد التفضیل علی الصحابة، ولو ارید کل بشر هو موجود علی وجه الارض فی الجملة
 انتقض بعیسی علیہ السلام، ابو بکر الصديق الذي صدق النبي علیہ السلام فی النبوة
 من غیر تلغثم و فی المعراج بلا تردد، ثم عمر الفاروق الذي فرق بين الحق والباطل
 فی القضايا والنصوص ثم عثمان ذو النورین لان النبي علیہ السلام زوجته رقية
 ولما ماتت رقية زوجها ام كلثوم، ولما ماتت قال لو كانت عندي ثالثة لزوجتكها
 ثم علی المرتضی من عباد الله وخلص اصحاب رسول الله، علی هذا وجدنا السلف والظاهر
 انه لو لم یکن لهم دلیل علی ذالک لما حكموا بذالک، واما نحن فقد وجدنا دلائل
 المجانبین متعارضة، ولم نجد هذه المسئلة مما يتعلق بشئ من الاعمال او بکون
 المتوقف فيه مخلأ بشئ من الواجبات وكان السلف كانوا متوقفين فی تفضیل عثمان حيث
 جعلوا من علاما اهل السنة والجماعة تفضیل الشيخان ومحبة الختین، والانصاف
 انه ان ارید بالا فضلیة كثرة الثواب، فللتوقف جهة، وان ارید كثرة ما یعدده
 ذو العقول من الفضائل، فلا.

ترجمہ

اور ہمارے نبی کے بعد تمام انسانوں سے افضل ابو بکر صدیق نہیں اور زیادہ بہتر یہ ہے کہ
 بعد الانبیاء کہا جائے لیکن مصنف نے بعدیت زمانی کا الادہ کیا اور ہمارے نبی کے بعد
 کوئی بنی نہیں ہے۔ اس کے باوجود عیسی علیہ السلام کو مستثنیٰ کرنا ضروری ہے۔ اس لئے کہ اگر مراد لیا
 جائے کہ ہر وہ انسان جو ہمارے نبی کے بعد موجود ہوگا تو عیسی علیہ السلام سے نقص وارد ہوگا۔ اور اگر ہر
 وہ انسان مراد لیا جائے جو آپ کے بعد پیدا ہوگا۔ تو صحابہ سے افضل ہونے پر دلالت نہ کرے گا۔ اور
 اگر ہر وہ انسان مراد لیا جائے جو فی الجملہ روئے زمین پر موجود ہو۔ تو عیسی علیہ السلام کے ذریعہ نقص وارد
 ہوگا۔ بہر حال ہمارے نبی کے بعد تمام انسانوں سے افضل، ابو بکر صدیق ہیں جنہوں نے نبوت کے
 بارے میں بغیر توقف کے اور معراج کے بارے میں بغیر تردد کے نبی علیہ السلام کی تصدیق کی، پھر
 عمر فاروق ہیں جنہوں نے قضایا اور مقدمات میں حق و باطل کے درمیان فرق کیا۔ پھر عثمان
 ہیں اس لئے کہ نبی علیہ السلام نے اپنی صاحبزادی رقیہ کو ان کی زوجیت میں دیا۔ اور جب وہ انتقال

کر گئیں تو دوسری صاحبزادی ام کلثوم کو ان کے نکاح میں دیا۔ پھر جب وہ بھی انتقال کر گئیں تو آپ نے فرمایا کہ اگر کوئی تیسری لڑکی ہوتی تو اس کو بھی تمہاری زوجیت میں دے دیتا۔ پھر علیؑ ہیں جو اللہ کے بندوں اور رسولؐ کے اصحاب میں برگزیدہ اور پسندیدہ ہیں۔ اسی ترتیب پر ہم نے سلف کو پایا اور ظاہر یہ کہ اگر ان کے پاس اس کی کوئی دلیل نہ ہوتی تو اس کا فیصلہ نہ کرتے۔ رہے ہم تو ہم نے جانبدار کے دلائل کو متعارض پایا اور اس مسئلہ کو ایسا نہیں پایا کہ اس سے کسی عمل کا تعلق ہو۔ اور اس بارے میں توقف کسی واجب میں مغل ہو۔ اور سلف حضرت عثمانؓ کو افضل قرار دینے میں توقف کرنے تھے چنانچہ انہوں نے اہل سنت والجماعت کی علامات میں سے تفصیل سخین اور محبت خنین کو قرار دیا۔ اور انصاف یہ ہے کہ اگر افضلیت سے کثرتِ ثواب مراد ہو تو توقف کی وجہ ہے اور اگر وہ چیزیں مراد ہوں جن کو اہل دانش فضائل اور کمالات میں سے شمار کرتے ہیں۔ تو (توقف کی) کوئی وجہ نہیں۔

تشریح ۱۰۔ یہاں سے امامت کی بحث شروع ہوتی ہے۔ محققین نے بیان کیا کہ علم کلام میں جس فضیلت سے بحث کی جاتی ہے۔ اس سے اعمال خیر پر جزاء اور ثواب کی زیادتی مراد ہوتی ہو۔ پھر علماء اس جیسے مقام میں لفظ بعد کو جدید مرتبی کے معنی میں استعمال کرتے ہیں۔ چنانچہ کہتے ہیں۔

افضل الانبیاء بعد نبینا ابراہیمؑ اور افضل الکتاب بعد القرآن التوریت، اس بناء پر ماتن کی عبارت میں خامی ہے کیونکہ بعدیت مرتبی مراد ہونے کی صورت میں ماتن کی عبارت کا معنی ہوگا کہ ہمارے نبی کے مرتبہ کے بعد تمام انسانوں میں سب سے زیادہ مرتبہ ابو بکر کا ہے۔ اس سے ابو بکر کا باقی انبیاء سے بھی افضل ہونا لازم آتا ہے۔ اس لئے شارح نے فرمایا کہ بعد نبینا کہنے کے بجائے بعد الانبیاء کہنا زیادہ مناسب تھا کہ خلفاء کا حضرات انبیاء سے افضل ہونا لازم آئے اور شارح نے بعد الانبیاء کہنے کو صرف احسن اور مناسب کہا واجب نہیں کہا۔ کیونکہ بعدیت کو بعدیت زمانی پر بھی محمول کرنا ممکن ہے۔ جیسا کہ خود کہا کہ ماتن نے بعدیت زمانی مراد لی ہے اور عبارت کا معنی ہے کہ ہمارے نبی کے زمانہ کے بعد کے تمام انسانوں سے افضل ابو بکر ہیں اس صورت میں باقی مسلم انبیاء سے خلفاء کا افضل ہونا تو لازم نہیں آئے گا مگر حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا استثناء پھر بھی ضرور ہے کیونکہ وہ ہمارے نبی کے زمانے کے بعد بھی چوتھے آسمان پر زندہ موجود ہیں۔ اس لئے مصنف رحمۃ اللہ علیہ کو کہنا چاہیے کہ ہمارے نبی کے بعد عیسیٰ علیہ السلام کے علاوہ باقی تمام انسانوں سے افضل ابو بکر رضی اللہ عنہ ہیں۔

قولہ: **وَمَا نَحْتَ فوجدنا الخ** شارح نے یہ کہنا چاہتے ہیں کہ یہ مسئلہ افضلیت کا ظنی ہے جس

کی دلیل اسلاف کے ساتھ حسن ظن ہے کہ اگر ان کے پاس کوئی دلیل نہ ہوتی تو فضیلت کے اعتبار سے یہ ترتیب نہ بیان فرماتے۔ اگر ہم ان اسلاف کے ساتھ حسن ظن کی بنیاد پر ان کی تقلید نہ کرتے تو اس بارے میں سکوت اور توقف ہی افضل تھا ایک تو اس لئے کہ اس بارے میں شیعہ و اہل سنت کے دلائل متعارض ہیں اس لئے کسی کی بات کا یقین نہیں کیا جاسکتا۔ دوم اس لئے کہ یہ مسئلہ اعتقادی ہے عملی نہیں ہے۔ اور عملیات میں تو ظن پر اکتفا جائز ہے اعتقادات میں ظن کافی نہیں بلکہ یقین مطلوب ہے۔ سوم اس لئے کہ اس بارے میں توقف اور سکوت کسی واجب شرعی میں مغل نہیں۔ لیکن شارح کی پیش کردہ مذکورہ توجیہ ضعیف ہیں اول اس لئے کہ ترتیب مذکورہ پر اہل سنت کے دلائل احادیث صحیحہ ہیں اور شیعہ کے دلائل احادیث موضوعہ ہیں یا ایسی احادیث ہیں جن کی دلالت افضلیت علی پر غیہ واضح ہے۔ دوم اس لئے کہ علی الاطلاق یہ کہنا کہ اعتقادی مسائل میں ظن کافی نہیں صحیح نہیں ہے ورنہ اسلاف عقائد کی کتابوں میں فرشتوں کا انبیاء سے یا انبیاء کا فرشتوں سے افضل ہونا، عشرہ مبشرہ کا تمام صحابہ سے افضل ہونا، ایمان کا کمی و بیشی کو قبول کرنا یا نہ کرنا، مجتہد کا خطا اور صواب دونوں صورتوں میں اجر دیا جانا جیسے ظنی مسائل ذکر نہ کرتے بلکہ جن عقائد میں یقین مطلوب ہے ان میں ظن کافی نہیں اور جن عقائد کا ثبوت ہی دلیل ظنی سے ہے انھیں ظنی طور پر ہی تسلیم کرنا واجب ہے۔ جیسے قبر اور حشر کی تفصیلات سے متعلق احادیث خبر واحد ہونے کی وجہ سے ظنی ہیں۔ اس لئے ان کو علی سبیل الظن ہی تسلیم کرنا واجب ہے۔ سوم اس لئے کہ اس مسئلہ پر مذہب شیعہ کا ابطال موقوف ہے اور مذہب شیعہ کا ابطال شرعاً واجب اور ضروری ہے۔ اس لئے کہ وہ حضرت علیؑ کو افضل قرار دے کر صحابہ کو انھیں خلیفہ نہ منتخب کر لے کی بناء پر ظالم اور حضرت ابوبکر وغیرہ کو غاصب قرار دیتے ہیں۔ اس بناء پر مسئلہ افضلیت کو اہمیت دینا واجب ہے۔

قولہ: وکان السلف کا اذامتوقفین الخ کا ان تشدیدوں کے ساتھ حرف تشبیہ ہے۔ اہل سنت والجماعت کی علامات میں سے دونوں داماد رسول سے محبت کو قرار دیا۔ دونوں میں سے کسی ایک کو دوسرے سے افضل سمجھنے کو ضروری قرار نہیں دیا۔ اس سے شارح رحمۃ اللہ علیہ نے اس بات پر استدلال کیا کہ اس مسئلہ میں سلف توقف اور سکوت ہی کو ترجیح دیتے تھے۔ لیکن شارح رحمۃ اللہ علیہ کا یہ استدلال صحیح نہیں کیونکہ اہل سنت اور شیعہ کے درمیان متنازع فیہ عثمان اور علیؑ کے درمیان افضلیت کا مسئلہ نہیں بلکہ ابوبکر کے حضرت علیؑ سے افضل ہونے کا مسئلہ ہے۔ سو انھوں نے اس بارے میں توقف اختیار نہیں کیا۔ بلکہ تفضیل شیخین کو اہل سنت والجماعت کی علامات میں سے شمار کر کے صرف ابوبکر ہی کو نہیں بلکہ عمرؓ کو بھی علیؑ سے افضل قرار دیا۔ شارح کی عبارت

پر یہ شبہ ہوتا ہے کہ اوپر کہا ہے۔ علیٰ ہذا وجدنا السلف، یعنی اسی ترتیب مذکور پر جس میں ابوبکر کو سب سے افضل قرار دیا گیا ہے ہم نے سلف کو پایا ہے اور یہاں کہہ رہے ہیں کہ مسئلہ فضیلت میں سلف توقف اختیار کرتے تھے اور یہ صریح تعارض ہے۔ جواب یہ ہے کہ اوپر سلف سے اکثر مراد ہیں اور یہاں بعض مراد ہیں۔

تولہ: والانساف الخ یعنی اگر فضیلت سے مراد کثرت ثواب ہے تب تو توقف کی وجہ ہے کیونکہ کثرت ثواب کا علم عقل سے ہو نہیں سکتا۔ اور نقل وارد نہیں۔ اور اگر ان چیزوں کی زیادتی مراد ہے جنہیں لوگ کمالات میں سے شمار کرتے ہیں تو توقف کی کوئی وجہ نہیں۔ اس لئے کہ حضرت علی کے کمالات اور ان کی کرامات زیادہ ہیں۔ اس جملہ کی وجہ سے بعض لوگوں نے کہا کہ شارح کے کلام میں شیعیت کی بو آتی ہے۔ بعض محشین نے اس کا یہ جواب دیا کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے فضائل اور مناقب کا اعتراف کرنا شیعیت نہیں ہے۔

و خلافتهم ای نیابتهم عن الرسول فی اقامة الدین بحیث یجب علی كافة الامم الانبا علی هذا الترتیب ایضاً یعنی ان الخلافة بعد رسول الله لا بی بکرم بعد عثمان ثم علی وذلك لان الصحابة قد اجتمعوا لیم توفی رسول الله صلی الله علیہ وسلم فی سقیفة بنی ساعدة واستقر رأیهم بعد المشاورة والمنازعة علی خلافة ابی بکرؓ، فاجتمعوا علی ذلك، وبایعه علیؓ علی رؤوس الاشهاد بعد توقف کان منہ، ولولم تکن الخلافة حقاً لما اتفق علیہ الصحابة، ولما نزع علیؓ کما نزع معاویہؓ، ولا حتج علیہم لو کان فی حقہ نص، کما زعت الشیعة، وكيف یتصور فی حق اصحاب رسول الله علیہ السلام الاتفاقات علی الباطل، وترك العمل بالنص الوارد، ثم ان ابی بکرؓ لما یکتس من حیوۃ دعا عثمانؓ واملی علیہ کتاب عہدہ، فلما کتب، ختم الصحيفة، واخرجها الی الناس، وامرهم ان یبایعوا لمن فی الصحيفة، فبایعوا حتی مروت بعلیؓ فقال بایعنا لمن فیہا، وان کان عمرؓ، وبالجملۃ وقع الاتفاقات علی خلافتہ، ثم استشهد عمرؓ، وترك الخلافة شوریٰ بین ستہ عثمانؓ وعلیؓ وعبدالرحمنؓ بن عوف، وطلحةؓ وزبیر وسعد بن ابی وقاصؓ، ثم فوض الامر خستهم الی عبد الرحمنؓ بن عوف ورضوا بحکمہ فاختر عثمانؓ وبایعه بحضور

من الصحابة، فبايعوه، وانقادوا إلا وامره، وصلوا مع الجميع والاعیاد، فكان
اجماعاً، ثم استشهد، وترك الامور مهملاً، فاجمع كبار المهاجرين والانصار
على علي، والتسوا منه قبول الخلافة، وبايعوه لما كان افضل اهل عصره،
وادلهم بالخلافة وما وقع من المخالفات والمعاربات لم يكن من نزاع في خلافة
بل عن خطأ في الاجتهاد وما وقع من الاختلاف بين شيعة واهل السنة في هذه
المسئلة، وادعاء كل من الفرقتين النص في باب الامامة وايراد الاسئلة والاجوبة
من الجانبين فمذكور في المطولات.

ترجمہ

اور ان کی خلافت یعنی اقامت دین کے سلسلہ میں اس طرح کہ تمام امت پر ان کی اتباع
واجب ہو۔ ان کا نائب رسول ہونا بھی اسی ترتیب پر ہے۔ یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
کے بعد خلافت ابوبکرؓ کی ہے پھر عمرؓ کی ہے پھر عثمانؓ کی پھر علیؓ کی ہے۔ اور یہ اس لئے کہ رسول اللہ صلی
علیہ وسلم کی وفات کے روز صحابہ سقیفہ بنی ساعدہ میں جمع ہوئے۔ اور باہمی مشورے اور توثیق میں
کے بعد ابوبکرؓ کے خلیفہ ہونے پر ان کی رائے جم گئی۔ پس سب نے اس پر اجماع کر لیا۔ اور قدرے توقف
کے بعد حضرت علیؓ نے بھی مجمع عام میں ان سے بیعت کر لی۔ اور اگر خلافت ان کا (ابوبکرؓ کا) حق نہ
ہوتی تو صحابہ اس پر اتفاق نہ کرتے اور حضرت علیؓ ان سے نزاع کرتے۔ جس طرح حضرت معاویہؓ
سے نزاع کیا تھا۔ اور اگر ان کے حق میں کوئی نص ہوتی۔ جیسا کہ شیعہ کہتے ہیں تو حضرت علیؓ صحابہ پر
حجت قائم کرتے۔ اور بھلا صحابہ کے بارے میں باطل پر اتفاق کا اور وارد ہونے والی نص پر عمل ترک
کرنے کا کیسے تصور کیا جاسکتا ہے۔ پھر جب ابوبکرؓ اپنی زندگی سے مایوس ہو گئے تو انھوں نے حضرت
عثمانؓ کو بلایا اور ان سے اپنا عہد نامہ لکھایا۔ پھر جب لکھ چکے تو اس صحیفہ کو مہربند کیا اور لوگوں
کے سامنے اس کو پیش کیا اور انھیں اس شخص کے لئے بیعت کرنے کا حکم دیا جو صحیفہ میں ہو تو صحابہ
نے بیعت کی حتیٰ کہ حضرت علیؓ کے پاس پہنچا تو انھوں نے کہا کہ ہم نے اس شخص کے لئے بیعت کی جو
اس میں ہے اگرچہ وہ عمرؓ ہی ہوں۔ اور بہر حال حضرت عمرؓ کی خلافت پر اتفاق ہو گیا۔ پھر حضرت عمرؓ
شہید کر دیئے گئے اور مسئلہ خلافت کو چھ حضرات عثمانؓ، علیؓ، عبدالرحمن بن عوف، طلحہؓ، زبیرؓ
اور سعد بن ابی وقاص کے باہمی مشورہ پر چھوڑ گئے۔ پھر ان میں سے پانچ نے معاملہ عبدالرحمن بن
عوف کے سپرد کر دیا اور ان کے فیصلہ پر رضا مندی ظاہر کر دی۔ تو انھوں نے حضرت عثمان رضی اللہ
عنه کو منتخب کیا۔ اور صحابہ کی ایک مجلس میں ان سے بیعت کی۔ پھر دوسرے لوگوں نے ان سے بیعت

کی اور ان کی فرماں برداری کی اور ان کے ساتھ جمعہ اور عید کی نمازیں پڑھیں تو اجماع ہو گیا پھر وہ شہید ہو گئے۔ اور خلیفہ کا معاملہ بغیر طے کئے چھوڑ گئے تو بڑے بڑے مہاجرین اور انصار نے حضرت علی رضی اللہ عنہ پر اتفاق کیا اور ان سے منصب خلافت قبول کرنے کی درخواست کی اور ان سے بیعت کی کیونکہ وہ اپنے ہم عصروں میں افضل اور خلافت کے زیادہ حقدار تھے اور حضرت علیؑ اور حضرت معاویہؓ کے درمیان جو اختلافات اور لڑائیاں ہوئی ہیں وہ مسئلہ خلافت میں نزاع کی وجہ سے نہیں بلکہ خطا اجتہادی کی وجہ سے ہوئیں اور اس مسئلہ میں شیعہ اور اہل سنت کے درمیان جو اختلاف ہوا اور امامت کے باب میں فریقین میں سے ہر ایک کا نص کا دعویٰ کرنا اور جانہین سے سوال و جواب کی پیشی سب بڑی کتابوں میں مذکور ہیں۔

تشریح قولہ: فی سقیفۃ بنی ساعدۃ الخ سقیفہ بمعنی وہ مسقف جگہ ہے جس کی ایک جانب یا ایک سے زیادہ جانب میں دیوار نہ ہو۔ جسے دالان یا برآمدہ بھی کہتے ہیں اور بنو ساعدہ انصار کا ایک قبیلہ تھے۔

قولہ: بعد توقف کان منہ۔ بعض تاریخی روایات میں وجہ توقف انتخاب خلیفہ کے بارے میں انہیں شریک مشورہ نہ کرنا بتلایا گیا۔ جیسا کہ تاریخ اسلام میں علامہ اکبر شاہ نجیب آبادی نے لکھا ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ ایک دن حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے پاس آئے اور کہا کہ میں آپ کی فضیلت کا معترف ہوں اور آپ کو مستحق خلافت بھی مانتا ہوں۔ لیکن شکایت یہ ہے کہ ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے رشتہ دار ہیں۔ آپ نے سقیفہ بنی ساعدہ میں ہم سے بغیر مشورہ کئے کیوں لوگوں سے بیعت لے لی۔ آپ اگر ہم کو وہاں بلوائے تو ہم بھی سب سے پہلے آپ کے ہاتھ پر بیعت کرتے۔ حضرت ابوبکرؓ نے فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے رشتہ داروں کے ساتھ حسن سلوک اپنے رشتہ داروں کے ساتھ حسن سلوک سے بھی زیادہ عزیز ہے۔ میں سقیفہ بنی ساعدہ میں بیعت لینے کی غرض سے نہیں گیا تھا۔ بلکہ مہاجرین و انصار کے نزاع کو رفع کرنا نہایت ضروری تھا۔ میں نے خود اپنے لئے بیعت کی درخواست نہیں کی۔ بلکہ حاضرین نے خود بالاتفاق میرے ہاتھ پر بیعت کی۔ اگر اس وقت میں بیعت لینے کو ملتی رکھتا تو اس خطرہ کے دوبارہ زیادہ طاقت سے ابھرنے کا اندیشہ تھا جبکہ تم تجہیز و تکفین کے کام میں مشغول تھے تو اس عجلت میں تمہیں کیسے بلا لیتا۔ حضرت علیؑ نے یہ باتیں سن کر فوراً شکایت واپس لے لی اور اگلے روز مسجد نبوی میں مجمع عام کے روبرو حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے ہاتھ پر بیعت کی۔

قوله: وللم تکت الخلافة حقاً: یعنی اگر ابوبکر رضی اللہ عنہ مستحق خلافت نہ ہوتے تو صحابہ ان کی خلافت پر اجماع نہ کرتے کیونکہ از روئے حدیث یہ امت کبھی باطل پر اجماع نہ کرے گی۔ بالخصوص اصحاب رسول جو انبیاء کے بعد افضل البشر ہیں۔

قوله: وما وقع من الاختلافات والمعاربات الخ اشارہ جنگ جمل اور صفین کی طرف ہے جو حضرت علی رضی اللہ عنہ کی خلافت کے بارے میں نزاع کی وجہ سے نہیں بلکہ خطاء اجتہادی کی وجہ سے ہوئی۔ حضرت علیؑ کو قاتلین عثمانؓ سے فوری قصاص لینے میں بغاوت کا اندیشہ تھا۔ اس لئے ان کا خیال تھا کہ جب تک خلافت کو استحکام حاصل نہ ہو جائے اس وقت تک اس مسئلہ کو ہاتھ نہ لگایا جائے۔ دوسری جانب حضرت معاویہؓ کے گروہ والے جس میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا پیش پیش تھیں فوری قصاص کو ضروری سمجھتے تھے۔ تاکہ عوام الناس اکابر پر ظلم و زیادتی کرنے پر جبری نہ ہو جائیں۔

والخلافة ثلاثون سنة ثم بعدها ملك وامارة لقوله عليه السلام الخلافة بعدك ثلاثون سنة، ثم يصير بعد هـ ا ملكاً عضواً، وقد استشهد عليؑ على رأس ثلاثين سنة من وفات رسول الله عليه السلام، فمعاوية ومن بعده لا يكونون خلفاء بل ملوكاً وأمراء، وهذا مشكل، لان اهل الحل والعقد من الامة قد كانوا متفقين على خلافة الخلفاء العباسية، وبعض المروانية، كعمر بن عبد العزيز مثلاً ولعل المراد ان الخلافة الكاملة التي لا يشوبها شيء من المخالفة وميل عن الملتزم تكون ثلاثين سنة، وبعدها قد تكون وقد لا تكون، ثم اجماع على ان نصب الامام واجب، وانما الخلاف في انه يجب على الله او على الخلق، بدليل سمعي او عقلي، والمذهب انه يجب على الخلق سمعاً لقوله من مات ولم يعرف امام زمانه فله ميتة جاهلية، ولان الامة قد جعلوا اهم المهمات بعد وفات النبي عليه السلام نصب الامام، حتى قد موه على الدفن، وكذا بعد موت كل امام ولان كثيراً من الواجبات الشرعية يتوقف عليها، كما اشار اليه بقوله۔

ترجمہ اور خلافت تیس سال تک ہے اس کے بعد سلطنت اور امارت ہے۔ آل حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد فرمانے کی وجہ سے کہ میرے بعد خلافت تیس سال تک رہے گی پھر اس کے بعد ظالم سلطنت ہوگی اور حضرت علیؑ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات سے تیس سال پورا ہونے پر شہید ہو گئے۔ پھر معاویہ اور ان کے بعد کے حضرات خلیفہ نہ ہوں گے، بلکہ بادشاہ

اور امیر ہوں گے۔ اور یہ اشکال پیدا کرنے والی بات ہے کیونکہ امت کے ارباب حل و عقد خلفاء عباسیہ اور بعض مروانیہ مثلاً حضرت عمر بن عبدالعزیز کی خلافت پر متفق تھے اور شاید حدیث کا مطلب یہ ہے کہ خلافت کاملہ جس میں (قانون اسلام) کی خلافت ورزی اور اتباع شریعت اعراض کی کچھ بھی آمیزش نہ ہو تیس سال تک رہے گی اور اس کے بعد کبھی ہوگی اور کبھی نہ ہوگی۔ پھر اجماع اس بات پر ہے کہ امام اور خلیفہ مقرر کرنا واجب ہے۔ اختلاف صرف اس میں ہے کہ کب تک یہ واجب ہے یا مخلوق پر، دلیلی سمعی سے واجب ہے یا عقلی سے، اور اہل حق کا مذہب یہ ہے کہ مخلوق پر دلیل سمعی سے واجب ہے۔ نبی علیہ السلام کے ارشاد فرمانے کی وجہ سے کہ جو شخص اس حال میں مرا کہ اسے اپنے زمانہ کے امام اور خلیفہ کا پتہ ہی نہیں وہ جاہلیت کی موت مرا اور اس لئے کہ امت نے نبی علیہ السلام کی وفات کے بعد سب سے اہم کام امام اور خلیفہ مقرر کرنے کو قرار دیا۔ حتیٰ کہ اس کو نبی علیہ السلام کی تدفین پر بھی مقدم کیا۔ اسی طرح ہر امام کی موت کے بعد اس کی تدفین سے پہلے اگلا خلیفہ منتخب کیا اور اس لئے کہ بہت سے واجبات شرعیہ امام پر موقوف ہیں۔ جو اس کے بغیر انجام ہی نہیں پاسکتے جیسا کہ ماتن نے اپنے اگلے قول میں اس کی طرف اشارہ فرمایا ہے۔

تشریح خلافت بمعنی اقامت دین کے سلسلہ میں نبی علیہ السلام کی نیابت آپ کی پیشین گوئی کے مطابق تسلسل کے ساتھ تیس سال تک رہی ہے جو حضرت علیؓ کی شہادت پر تقریباً پورے ہو گئے۔ حقیقت تیس سال اس وقت پورے ہوئے جب حضرت حسن بن علیؓ چھ ماہ تک خلافت کی باگ ڈور سنبھالے رہنے کے بعد حضرت معاویہؓ کے حق میں دست بردار ہوئے۔ اس لئے کہ حضرت ابوبکرؓ کا زمانہ خلافت دو سال تین ماہ ہے اور حضرت عمرؓ کا دور خلافت دس سال چھ ماہ ہے اور حضرت عثمانؓ کا دور خلافت بارہ سال اور حضرت علیؓ کا دور خلافت چار سال نو ماہ ہے کل مجموعہ ان تیس سال چھ ماہ ہوا۔ اس لئے حضرت علی رضی اللہ عنہ کی شہادت پر حقیقت تیس سال پورے نہیں ہوتے بلکہ تقریباً تیس سال ہوتے ہیں۔

قولہ: وهذا مشکل الخ اشکال واضح ہے اور شارح نے لعل المراد الخ سے جو جواب دیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ حدیث "الخلافت بعدی ثلاثون عاماً" میں خلافت سے خلافت کاملہ یعنی خلافت علی منہاج النبوت مراد ہے اور حدیث کا مطلب یہ ہے کہ متواتر اور مسلسل خلافت کاملہ کا دور تیس سال تک رہے گا۔ پھر تسلسل ٹوٹ جائے گا۔ کبھی ایسی خلافت ہوگی اور کبھی نہ ہوگی۔

قولہ: ثم اجماع علی ان نصب الامام واجب الخ صرف اہل السنۃ ہی نہیں بلکہ

۱۱۲

اہل سنت اور معتزلہ اور شیعہ تینوں کا امام کا تقرر واجب ہونے پر اتفاق ہے۔ البتہ شیعہ امام کے تقرر کو اللہ تعالیٰ پر واجب مانتے ہیں اور اہل سنت اور معتزلہ دونوں امام کے تقرر کو امت پر واجب مانتے ہیں پھر اہل سنت والجماعت کہتے ہیں کہ خلیفہ یا امام کا تقرر امت پر شرعاً واجب ہے۔ دلائل یہ ہیں: (۱) حضور نے فرمایا کہ جو شخص اس حال میں مرا کہ اس نے اپنے زمانہ کے امام کو نہیں جانا، تو وہ جاہلیت کی موت مرا (۲) نبی علیہ السلام کی وفات کے بعد صحابہؓ نے بالاتفاق خلیفہ مقرر کرنے کو ضروری سمجھا اور اس کام کو اتنا اہم قرار دیا کہ نبی علیہ السلام کی تدفین پر اس کو مقدم کیا (۳) بہت سارے دینی امور مثلاً احکام شرعیہ کا اجراء وغیرہ بغیر خلیفہ کے پورے نہیں ہو سکتے اور یہ امر مسلم ہے کہ واجب جن چیزوں پر موقوف ہو وہ بھی واجب ہوتی ہیں اور معتزلہ کہتے ہیں کہ امت پر امام یا خلیفہ کا تقرر عقلاً واجب ہے۔ کیونکہ ہر جماعت کو ایک ایسی طاقت کی ضرورت ہوتی ہے جو افراد امت کے جھگڑوں کو چکائے اور ملک میں امن و امان کے قیام کی ذمہ دار ہو۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ عقل و شرع دونوں خلیفہ و امام کے تقرر کی ضرورت پر متفق ہیں۔ عقل قوم کے نظم و ضبط کے لئے ایک باختیار حاکم کی ضرورت کا تقاضہ کرتی ہے اور شرع ملت کی پیشوائی کے لئے ایک ایسے اعلیٰ نمونہ کی طلب گار ہے جس کی طاقت کا سرچشمہ امت ہی کی طاقت ہو۔ اس کا ذاتی جاہ و جلال نہ ہو۔

والمسلمون لا بد لهم من امام يقوم بتففيذ احكامهم واقامته وحدودهم وسلطانهم
وتجهيز جيوشهم واخذ صدقاتهم وقهر المتغلبه والمتلصصه وقطاع الطريق و
اقامة الجمع والاعیاد وقطع المنازعات الواقعة بين العباد، وقبول الشهادات القائمة
على الحقوق وتزويج الصغار والصغار الذين لا اولياء لهم وتسميته الغنائم و
نحو ذلك من الامور التي لا يتولاها احاد الامم، فان قيل لِمَ لا يجوز الاكتفاء بذي
شوكه في كل ناحية، ومن أين يجب نصب من له الرياسة العامة، قلنا لانه
يؤدي في منازعات ومخاصات مفضية الى اختلال امر الدين والدنيا، كما شاهد
في زماننا هذا، فان قيل فليكن بذي شوكه له الرياسة العامة، اما ما كان او
غير امام، فان انتظام الامور يحصل بذا لك كما في عهد الولا، قلنا نعم، يحصل بعض
النظام في امر الدنيا، ولكن يختل امر الدين، وهو الامر المقصود الا هم والعقل العظمي
فان قيل فعلى ما ذكر من ان مدة الخلافة ثلاثون سنة، يكون الزمان بعد الخلفاء
الراشدين خاليا عن الامام، فيحصى الامم، كلهم ويكون ميتة ميتة جاهلية

قلت قد سبت ان المراد الخلافة الكاملة، ولو سلم فلعن دور الخلافة تنقضي دون دور الامامة بناءً على ان الامامة اعم، لكن هذا الاصطلاح مما لم نجد من القوم من الشيعة من يزعم ان الخليفة اعم، ولهذا يقولون بخلافة الائمة الثلاثة دون ائمتهم، واما بعد الخلفاء العباسية، فلا مرد مشكل۔

ترجمہ اور مسلمانوں کے لئے کوئی امام ہونا ضروری ہے جو ان پر احکام شریعت نافذ کرے اور ان پر حدود قائم کرے اور ان کی سرحدوں کی حفاظت کرے اور ان کا لشکر تیار کرے اور ان سے صدقات وصول کرے اور ظالموں، غاصبوں اور چوروں اور ڈاکوؤں کو مغلوب کرے اور جمعہ وعیدین کی نمازوں کا انتظام کرے۔ اور لوگوں کے درمیان واقع ہونے والے جھگڑوں کا خاتمہ کرے اور حقوق پر قائم کی جانے والی شہادتیں قبول کرے اور ان نابالغ لڑکوں اور لڑکیوں کی شادی کرے جن کا کوئی ولی نہیں۔ اور اموال غنیمت تقسیم کرے۔ اور ان کے علاوہ وہ سارے کام (انجام دے) جنہیں امت کے عام افراد نہیں سنبھال سکتے۔ پس اگر کہا جائے کہ ہر علاقہ میں کسی شوکت اور طاقت والا شخص کو کافی سمجھ لینا کیوں نہیں جائز ہے اور ایسا شخص مقرر کرنا کہاں سے واجب ہے۔ جس کو تمام بلاد اسلامیہ پر ریاست عامہ حاصل ہو۔ ہم جواب دیں گے کہ اس لئے کہ وہ ایسے باہمی جھگڑوں کا ذریعہ بنے گا جو دین اور دنیا کا کام بگڑ جانے کا سبب ہوں گے، جیسا کہ ہم اپنے اس زمانے میں مشاہدہ کر رہے ہیں (کہ مسلمان حکمران آپس میں دست بگریباں ہیں، پھر اگر یہ کہا جائے کہ ایسے شخص کو کافی سمجھ لیا جائے۔ جس کو تمام بلاد اسلامیہ پر ریاست عامہ حاصل ہو۔ خواہ وہ امام ہو (یعنی امامان کے اوصاف و شرائط مثلاً قریشی ہونے کے ساتھ متصف ہو) یا غیر امام ہو (یعنی امامت کے اوصاف و شرائط کے ساتھ متصف نہ ہو مثلاً وہ غیر قریشی ہو) اس لئے کہ (دین و دنیا کے کاموں کا انتظام اس سے ہو جائے گا جیسا کہ مسلمان، ترک بادشاہوں کے عہد میں تھا۔ ہم جواب دینگے کہ ہاں دنیوی امور کا کچھ انتظام (مثلاً اسلامی سرحدوں کی حفاظت، اسلامی لشکر کی تیاری وغیرہ کا کام تو ہو جائے گا۔ مگر دین کے کام (مثلاً جمعہ اور عید کی نمازیں قائم کرنے وغیرہ) میں خلل پڑے گا۔ (کیونکہ ان کاموں کے لئے امام ہونا ضروری ہے، حالانکہ یہی (امور دین کا انتظام ہی امام مقرر کرنے سے) اہم مقصود ہے۔ پھر اگر کہا جائے کہ اس بات کی بناء پر جو ذکر کی گئی کہ مدت خلافت تیس سال ہے خلفاء راشدین کے بعد زمانہ امام سے خالی ہوگا تو پوری امت گناہگار ہوگی۔ اور حدیث مذکور کی رو سے، ان سب کی موت جاہلیت کی موت ہوگی۔ ہم جواب دینگے کہ پہلے گزر چکا ہے کہ خلافت کاملہ مراد ہے۔ اور اگر

لیا جائے کہ مطلق خلافت مراد ہے، تو دوسرا جواب یہ ہے کہ شاید دورِ خلافت ختم ہو جائے گا دورِ امامت ختم نہ ہوگا۔ اس بناء پر کہ امامت عام ہے (خلافت سے) لیکن یہ اصطلاح ہم نے لوگوں سے نہیں پائی۔

بلکہ بعض شیعہ (اس کے برعکس) یہ کہتے ہیں کہ خلیفہ عام ہے اور اسی وجہ سے وہ ائمہ ثلاثہ کی خلافت کے تو قائل ہیں ان کی امامت کے قائل نہیں۔ رہا خلفاء عباسیہ کے بعد تو یہ بات باعث اشکال

۱۱۳ | تشریح | مانتے نے مذکورہ متن میں مسلمانوں کے خلیفہ یا امام کے فرائض منصبی بیان فرمائے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ احکام اسلام کا اجراء، حدود و شریعت کا نفاذ، اصول دین کی تبلیغ

علوم شریعت کی اشاعت، فصلِ خصوصاً، قیام امن و امان، دارالاسلام کی سرحدوں کی حفاظت وغیرہ خلیفہ اسلام کے فرائض منصبی ہیں۔ غرض مذہب و دنیا کے تمام علمی و عملی کمالات میں مسلمانوں کے خلیفہ

کو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا صحیح جانشین ہونا چاہیے۔ جب مسلمانوں کا خلیفہ ان اوصاف کے ساتھ متصف ہوگا تو اس کی خلافت کو خلافتِ راشدہ یا خلافتِ علی منہاج النبوت کہا جائے گا۔

ماسبق میں گذر چکا ہے کہ جمہور اہل اسلام امام یا خلیفہ کا تقرر ضروری سمجھتے ہیں۔ مگر علامہ ابن خلدون نے مقدمہ میں ایک ایسے گروہ کا بھی ذکر کیا ہے جو خلیفہ کا تقرر ضروری نہیں سمجھتا۔ متعزلیہ میں سے اہم اور بعض

خوارج اسی گروہ میں شامل ہیں۔ ان کا نقطہ نظر یہ ہے کہ امت میں قانونِ الہی کا رواج ہو۔ لیکن جب یہ قانون دستور کی حیثیت اختیار کر لے اور ملک میں امن و امان قائم ہو جائے تو کسی امام اور خلیفہ کی

ضرورت نہیں۔ بلکہ ہر علاقہ میں جو شخص اثر و رسوخ رکھنے والا ہو یا ایسا شخص جس کو تمام بلادِ اسلامیہ پر ریاست عامہ حاصل ہو کافی ہے خواہ امامت کے شرائط اس کے اندر موجود ہوں یا نہ ہوں۔

دراصل خلفاء راشدین کے بعد کے خلفاء میں بادشاہت کے اثرات سے جو اخلاقی کمزوریاں پیدا ہوئیں ان سے متاثر اور بددل ہو کر ان لوگوں نے یہ مذہب اختیار کیا۔ یہ نقطہ نظر اس بناء پر اہل

ہے کہ ایسے شخص سے امن و امان جیسے بعض دنیوی مسائل بھلے ہی حل ہو جائیں، سر دین کے بہت سارے کام مثلاً اقامت حدود وغیرہ جو امام اور خلیفہ سے ہی انجام پاسکتے ہیں معطل ہو کر رہ جائیں گے۔

حالانکہ احکام دین کا اجراء ہی خلیفہ و امام کے تقرر کا سب سے بڑا مقصد ہے۔

قوله: فعلى ما ذكر من ان مدة الخلافة انما يعنى جب مدت خلافت حضور کی وفات کے بعد تیس سال تک ہی رہی ہے تو پھر اس کے بعد کا زمانہ امام اور خلیفہ سے خالی ہوگا اور پوری

امت ترک واجب کی وجہ سے گناہ گار ہوگی اور حدیث ”من مات ولم يعرف امام زمانه فقد مات ميتة جاهلية“ کی رو سے اس کی موت جاہلیت کی موت ہوگی۔ لیکن ماسبق میں جب یہ گذر چکا

کہ حضور کے ارشاد ”الخلافة بعدی ثلاثون عاماً“ میں خلافت سے مراد خلافت کاملہ اور خلافت راشدہ ہے اور مطلب یہ ہے کہ متواتر اور مسلسل خلافت راشدہ کا دور تیس سال رہے گا۔ اس کے بعد دور حکومت و بادشاہت کے حائل ہوتے رہنے سے یہ تسلسل ٹوٹ جائے گا لیکن پھر بھی خلفاء راشدین وقتاً فوقتاً ہوتے رہیں گے تو اب یہ اعتراض وارد نہیں ہوتا۔ مگر شارح رحمۃ اللہ علیہ کا اس اعتراض کو ذکر کرنے کا منشا جواب مذکور کا اعادہ کر کے اس پر دوسرے جواب کا عطف کرنا ہے۔ دوسرے جواب امام اور خلیفہ کے درمیان فرق پر مبنی ہے اور وہ فرق یہ ہے کہ خلیفہ وہ ہے جس کی حکومت نبی علیہ السلام اور خلفاء راشدین کی سنت کے مطابق ہو اور امام عام ہے کیونکہ امام وہ شخص ہے جس کو عامۃ المسلمین پر اقتدار حاصل ہو، چاہے وہ خلفاء راشدین کی سنت پر ہو یا نہ ہو تو حدیث کے مطابق تیس سال پر دور خلافت ختم ہو گیا لیکن دور امامت ختم نہیں ہوا۔ لیکن یہ فرق متکلیف اہل سنت سے منقول نہیں بلکہ بعض شیعہ اس کے برعکس خلیفہ کو عام مانتے ہیں اور کہتے ہیں کہ خلیفہ سے مراد سلطان ہے عام ازیں کہ وہ عادل ہو یا ظالم ہو۔ برخلاف امام کے کہ وہ لکے ہارہ اماموں سے ایک ہوگا جو سب کے سب معصوم ہیں۔ اسی بناء پر وہ ائمہ ثلاثہ ابو بکرؓ و عمرؓ و عثمانؓ کی خلافت کے تو قائل ہیں۔ چنانچہ انھیں خلیفہ اول، خلیفہ دوم اور خلیفہ سوم سے تعبیر کرتے ہیں مگر ان کی امامت کے قائل نہیں۔ اس لئے یہ دوسرا جواب مخدوش ہے اور پہلا ہی جواب درست ہے۔ پھر بھی خلفاء عباسیہ کے بعد کے زمانہ کے اعتبار سے اشکال باقی رہے گا۔ اس لئے کہ ان کے بعد خلافت کاملہ یا ناقصہ کسی قسم کی خلافت کا وجود نہیں کیونکہ خلافت کاملہ تو از روئے حدیث حضرت علی یا حسن بن علیؓ پر ہی ختم ہو گئی اور خلافت ناقصہ کا اس لئے وجود نہیں کہ خلفاء عباسیہ کے بعد تمام بلاد اسلام پر کسی قریشی کو ریاست عامہ حاصل ہی نہیں ہوئی اور غیر قریشی کو خلیفہ مقرر کرنا حدیث ”الاہمۃ من قریش“ کی رو سے جائز نہیں۔ لہذا امت ترک واجب کی وجہ سے گناہ گار ہوگی۔ اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ وعید ترک اختیاری پر ہے اور امت اختیاری طور پر نصب امام کے ترک مرکب نہیں، بلکہ اضطراری طور پر، دوسرا جواب یہ ہے کہ حدیث ”من مات ولم يعرف امام زمانہ“ میں امام سے خود نبی علیہ السلام کی ذات مراد ہے۔

ثم ينبغى ان يكون الامام ظاهراً يرجع اليه، فيقوم بالمصالح، ليحصل ما هو الغرض من نصب الامام لا مختفياً من اعين الناس خوفاً من الاعداء، وما من الاستيلاء ولا منتظراً خروجاً عند صلاح الزمان وانقطاع مواد الشر والفساد

والمخلال نظام اهل الظلم والعدا، كما زعمت الشيعة خصوصاً الامامية منهم ان الامام الحق جدر رسول الله على بن ابي طالب، ثم ابنه الحسن، ثم اخوه الحسين، ثم ابنه علي زين العابدين، ثم ابنه محمد الباقر، ثم ابنه جعفر الصادق، ثم ابنه موسى الكاظم، ثم ابنه علي الرضا، ثم ابنه محمد تقي، ثم ابنه علي النقي، ثم ابنه الحسن العسكري، ثم ابنه محمد القاسم المنتظر المهدي، وقد اختفى خوفاً من اعدائهم وسيظهر، فيملأ الدنيا قسطاً وعدلاً، كما ملئت جوراً وظلماً، ولا امتناع في طول عمره، وامتداد ايام حياته كعيسى والخضر وغيرهما، وانت خبير بان اختفاء الامام وعدمه سواء في عدم حصول الاغراض المطلوبة من وجود الامام، وان خوفه من الاعداء لا يوجب الاختفاء بحيث لا يوجد منه الا الاسم، بل غاية الامران فيجب اختفاء دعوى الامامة كما في حق آبائنا الذين كانوا ظاهرين على الناس ولا يدعون الامامة وايضا فنقد فساد الزمان واختلاف الاراء واستيلاء الظلمة احتياج الناس الى الامام اشد، وانقيادهم له اسهل.

ترجمہ پھر امام کو ظاہر ہونا چاہیے تاکہ اس کی طرف رجوع کیا جاسکے اور وہ لوگوں کی بھلائی کے کام انجام دے تاکہ وہ چیز حاصل ہو جو امام کے تقرر سے مقصود ہے۔ دشمنوں اور ظالموں کے غلبہ سے خوف کی وجہ سے روپوش نہ ہو اور نہ ہی زمانہ کے (احوال) درست ہو جائیں اور شر و فساد کا مادہ ختم ہو جانے اور ظلم و عداوتوں کے نظام کا خاتمہ ہو جانے کے وقت اس کے ظہور کا انتظار کیا جانے والا ہو۔ ایسا نہیں جیسا کہ شیعہ بالخصوص شیعہ امامیہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد امام برحق حضرت علیؑ ہیں۔ پھر ان کے بیٹے حسنؑ پھر حسنؑ کے بھائی حسینؑ پھر حسینؑ کے بیٹے علیؑ زین العابدینؑ پھر ان کے بیٹے محمد باقرؑ پھر ان کے بیٹے جعفر صادقؑ پھر ان کے بیٹے موسیٰ کاظمؑ پھر ان کے بیٹے علی رضاؑ پھر ان کے بیٹے محمد تقیؑ پھر ان کے بیٹے علی نقیؑ پھر ان کے بیٹے محسنؑ عسکریؑ پھر ان کے بیٹے محمد قاسمؑ ہیں جن کے ظہور کا انتظار ہے وہی مہدیؑ ہیں۔ اور وہ دشمنوں کے خوف سے روپوش ہو گئے ہیں جلد ہی ان کا ظہور ہو گا اور دنیا کو وہ عدل و انصاف سے بھر دیں گے۔ جس طرح اس وقت ظلم سے بھری ہے اور ان کی عمر کے طویل ہونے اور ان کی زندگی کے ایام دیراز ہونے میں کوئی استحالة نہیں جیسے عیسیٰ اور خضر علیہما السلام وغیرہ۔ اور آپ خوب واقف ہیں کہ امام کا روپوش ہونا اور اس کا معدوم ہونا ان اغراض کے حاصل نہ ہونے میں برابر ہے۔

جو امام کے وجود سے مقصود ہیں اور اس بات سے (بھی واقف ہیں) کہ دشمنوں سے خائف ہونا اس طرح رولوش ہونے کا مقتضی نہیں ہے کہ ان کا صرف نام موجود ہو بلکہ زیادہ سے زیادہ دعویٰ امامت کو پوشیدہ رکھنے کا مقتضی ہوگا۔ جیسا کہ ان کے باپ دادوں کے بارے میں (ابھی معلوم ہے) کہ وہ لوگوں کے سامنے تھے اور امامت کا دعویٰ نہیں کرتے تھے۔ نیز زمانہ کے فساد اور رالیوں کے اختلا اور ظالموں کے غلبہ کے وقت لوگوں کو امام کی ضرورت شدید ہے اور لوگوں کے لئے اس (امام) کی اطاعت آسان ہے۔

تشریح شیعوہ امامیہ کا عقیدہ ہے کہ آن حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد سلسلہ امامت حضرت علی سے شروع ہو کر بارہویں امام حضرت جہدی پر ختم ہو گیا جو دشمنوں کے خوف سے پوشیدہ امامت میں ایکٹاریں پوشیدہ ہو گئے اس غار کا نام ستر من رائی ہے یہ لوگ ہر سال ایک مقررہ تاریخ میں اس غار کے دروازے پر جمع ہو کر ان کے خروج کا انتظار کرتے ہیں۔ یہ لوگ یہ بھی کہتے ہیں کہ جب دنیا سے شر و فساد کا خاتمہ ہو جائے گا اور اہل باطل کا نظام زائل ہو جائے گا۔ اس وقت حضرت جہدی ظاہر ہوں گے۔ اور دنیا کو عدل و انصاف سے بھر دیں گے۔ ماتن نے ان کی تردید کرتے ہوئے فرمایا کہ امام کو لوگوں پر ظاہر ہونا چاہیے۔ ان کی ٹنگا ہوں سے رو پوش نہ ہونا چاہیے تاکہ ضرورت کے وقت لوگ اس کی طرف رجوع کر سکیں اور لوگوں کے درمیان رہ کر اسے ان کی ضروریات کا پتہ چلے۔ اور ان کی بہتری کے کام کرے جو امام کے تقرر سے مقصود ہے۔

شارح رحمۃ اللہ علیہ نے امام غائب کے عقیدہ کے بطلان پر اپنے قول و انتخبیر الخ سے تین دلیلیں ذکر فرمائی ہیں۔ پہلی دلیل یہ ہے کہ جو اغراض تقرر امام سے مطلوب ہیں مثلاً اقامت حدود وغیرہ ان کے حاصل نہ ہونے کے سلسلہ میں امام کا غائب اور رو پوش ہونا اور نئے سرے سے اس کا معدوم ہونا دونوں برابر ہے۔ دوسری دلیل یہ کہ دشمنوں کا خوف اس طرح غائب ہونے کا مقتضی نہیں ہے کہ اس کے نام کے علاوہ کسی چیز کا وجود نہ ہو۔ زیادہ سے زیادہ اس بات کا مقتضی ہو سکتا ہے کہ عام لوگوں سے اپنے دعویٰ امامت کو مخفی رکھے۔ جیسا کہ ان کے آباء میں سے بعض مثلاً حسن عسکری لوگوں کے سامنے اور ان کے درمیان رہتے تھے مگر امامت کا دعویٰ نہیں کرتے تھے۔ تیسری دلیل یہ ہے کہ اہل زمانہ میں فساد اور بگاڑ اور ظالموں کے غلبہ کے وقت لوگوں کو امام کی حاجت زیادہ ہے اور ایسے وقت میں ان کے لئے امام کی اطاعت اور فرماں برداری بہ نسبت اس وقت کے زیادہ آسان ہے۔ جب دنیا سے شر و فساد کا مادہ ختم ہو جائے گا۔ اور اہل باطل کا نظام زائل ہو جائے گا۔

و یكون من قریش ولا يجوز من غیرهم ولا یختص ببني هاشم واولاد علی یعنی
 بشرط ان يكون الامام قریشیا لقوله علیہ السلام الا ثمة من قریش، وهذا وان
 كان خبراً واحداً، لكن لما رواه ابو بکر محتجاً به علی الاصل، ولم ينكره واحد
 فنصار مجعاً علیہ، ولم یخالف فیہ الا الخوارج وبعض المعتزلة، ولا یشرطان
 يكون هاشمياً او علویاً لما ثبت بالدلائل من خلافة ابی بکر وعمر وعثمان مع انهم
 لم یكونوا من بني هاشم وان كانوا من قریش فان قریشاً اسم لا اولاد نصیرین
 سخانة وهاشم هو ابو عبد المطلب جد رسول الله علیہ السلام فانه محمد بن عبد
 بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف بن قصی بن كلاب بن مرة بن كعب بن
 لوی بن غالب بن فهر بن مالك بن نضر بن کنانة بن خزیمة بن مدركة
 بن الیاس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان، فالعلویة والعباسیة من هاشم
 لان العباس وابا طالب ابنا عبد المطلب، وابو بکر قریشی لانه ابن ابی قحافة عثمان
 بن عامر بن عمر بن تیم بن مرة بن كعب بن لوی، وكذا احمد لانه ابن الخطاب
 بن نفیل بن عبد العزی بن رباح بن عبد الله بن قریظ بن زراح بن عدی بن
 كعب، وكذا اعثمان لانه بن عفان بن ابی العاص بن امیة بن عبد شمس
 بن عبد مناف

ترجمہ اور امام قریش میں سے ہونا چاہیے، غیر قریش میں سے جائز نہیں اور بنی ہاشم اور اولاد
 علیؑ کے ساتھ مخصوص نہیں، یعنی امام کا قریشی ہونا شرط ہے نبی علیہ السلام کے ارشاد
 فرمانے کی وجہ سے کہ امام قریش میں سے ہوں اور یہ حدیث اگرچہ خبر واحد سے ہے مگر حجب ابو بکر نے
 کو انصار کے مقابلہ میں بطور استدلال پیش کیا اور کسی نے اس کا انکار نہیں کیا تو یہ متفق علیہ ہوئی
 اور اس شرط میں خوارج اور بعض معتزلہ کے علاوہ کسی نے اختلاف نہیں کیا۔ البتہ ہاشمی یا علوی ہونا
 شرط نہیں ہے۔ کیونکہ دلائل سے ابو بکر وعمر وعثمان رضی اللہ عنہم کی خلافت ثابت ہے۔ باوجودیکہ
 وہ بنی ہاشم میں سے نہیں تھے اگرچہ وہ قریش میں سے تھے۔ کیونکہ قریش نضر بن کنانہ کی اولاد کا نام
 ہے اور ہاشم نبی علیہ السلام کے دادا عبد المطلب کے باپ ہیں۔ اس لئے نبی علیہ السلام کا نسب
 اس طرح ہے۔ محمد بن عبد اللہ بن عبد المطلب بن ہاشم بن عبد مناف بن قصی بن كلاب بن مرة بن
 بن كعب بن لوی بن غالب بن فهر بن مالك بن نضر بن کنانة بن خزیمہ بن مدركة بن الیاس بن مضر بن

نزار بن معد بن عدنان، تو علویہ اور عباسیہ ہاشم کی نسل سے ہیں اس لئے کہ عباس اور حضرت علیؑ کے باپ، ابوطالب دونوں عبدالمطلب کے بیٹے ہیں (اور عبدالمطلب ہاشم کے بیٹے ہیں) اور ابوبکر قریشی ہیں اس لئے کہ ان کا سلسلہ نسب اس طرح ہے۔ عبداللہ ابوبکر صدیق بن ابی قحافہ عثمان بن عامر بن عمر بن تیم بن مرہ بن کعب بن لوی، اسی طرح عمر بھی (قریشی ہیں) اس لئے کہ ان کا سلسلہ نسب اس طرح ہے۔ عمر بن خطاب بن نفیل بن عبدالعزیٰ بن رباح بن عبداللہ بن قرط بن زراح بن عدی ابن کعب، اور اسی طرح سے عثمان بھی قریشی ہیں اس لئے کہ ان کا سلسلہ نسب اس طرح ہے۔ عثمان بن عفان ابن ابی العاص ابن امیہ ابن عبدشمس ابن عبدمناف۔

تشریح ۱۱۵ دنیا کے سبھی عقلاء یہ تسلیم کرتے ہیں کہ قوم کا سردار ایسا شخص ہونا چاہیے، جو عاقل، بالغ آزاد، مرد، بہادر اور عقلمند ہو۔ مگر اسلام نے ان مذکورہ شرائط پر جو عقلاء ضرور ہیں۔ بعض دیگر شرائط کا بھی اضافہ کیا ہے۔ جن میں سے ایک شرط یہ ہے کہ مسلمانوں کا امام یا خلیفہ قریش میں سے ہونا چاہیے۔ خوارج اور بعض معتزلہ نے اور قاضی ابوبکر یا قتالی اور ابن خلدون نے اس شرط سے انکار کیا ہے۔ جب کہ حدیث ”الا ممتا من قریش“ مؤیدین اور منکرین دونوں کے نزدیک ثابت ہے۔ منکرین کے دلائل یہ ہیں (۱) نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم مساوات انسانی کے علمبردار تھے آپ نے انسانوں کے بنائے ہوئے تمام خاندانی امتیازات کو مٹا دیا۔ پھر یہ کیونکر ممکن تھا کہ خلافت کو قریش کے ساتھ مخصوص کر کے ان غیر اسلامی امتیازات کے نشانات باقی رکھتے، (۲) نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ”اسمعوا واطيعوا وان دلیٰ علیکم عبد حبشی ذوزبیبہ“ ترجمہ۔ اگر ایک حقیر صورت حبشی غلام بھی تم پر حاکم بنا دیا جائے تو اس کی بات سنو اور اطاعت کرو۔ (۳) حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے فرمایا، لو کان سالم مولیٰ حذیفہ حبشیاً، لو لیتہ ترجمہ۔ اگر حذیفہ کے غلام سالم زندہ ہوتے تو میں انہیں ولی عہد بناتا۔ ان ارشادات سے معلوم ہوتا ہے کہ نہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے قریشی ہونے کی شرط کا اعتبار ضروری سمجھا اور نہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے۔ (۴) حدیث ”الا ممتا من قریش“ کوئی حکم نہیں ہے بلکہ پیشین گوئی ہے جو آپ نے خلافت کے متعلق فرمائی اور یہ پیشین گوئی صحیح ثابت ہوئی کہ عرصہ دراز تک قریش ہی میں سے خلفاء ہوتے رہے۔ شرط قریشیت کے مؤکدین کے دلائل یہ ہیں (۱) سفیفہ بنی ساعدہ میں جب مسئلہ خلافت میں اختلاف ہوا اور انصار نے اپنی خلافت کا استحقاق جتایا تو حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے انصار کے مقابلہ میں حجت کے طور پر حدیث ”الا ممتا من

قریش " پڑھی جو اگر یہ خبر واحد ہے مگر صحابہ میں سے جب کسی نے اس سے انکار نہیں کیا تو متفق علیہ ہوئی اس سے معلوم ہوا کہ صحابہ کرام نے حدیث مذکور کو پیشین گوئی قرار نہیں دیا بلکہ حکم کی حیثیت سے تسلیم کیا اور فرمان رسول کے سامنے ان کی گردنیں جھک گئیں (۱۲) اسلام بیشک مساوات انسانی کا علمبردار ہے۔ لیکن اسلام اختلاف اوصاف کے لحاظ سے اختلاف مراتب کو بھی تسلیم کرتا ہے۔ مثلاً علماء کی غیر علم برہ، مردوں کی عورتوں پر برتری نص سے ثابت ہے (۱۳) عبد حبشی کی اطاعت کے متعلق جو حدیث ہے وہ انتخاب خلیفہ سے متعلق نہیں بلکہ وہ یہ بتلاتی ہے کہ اگر غیر مستحق خلیفہ ہو جائے تو اس وقت مسلمانوں کا طریقہ عمل کیا ہونا چاہیے۔ رہا خلیفہ کے غلام سالم کے متعلق حضرت عمر کا اثر چونکہ صرف قول صحابی ہی کی حیثیت کا اثر رکھتا ہے اس لئے حجت نہیں بن سکتا۔ حقیقت یہ ہے کہ قریشی ہونا شرط اسحقاق نہیں بلکہ شرط احقیقیت ہے۔ یعنی اگر مسلمان اپنے خلیفہ اور امام کا انتخاب شوریٰ کے ذریعہ کریں اور جملہ شرائط میں قریشی اور غیر قریشی دونوں امیدوار برابر ہوں تو قریشی کو ترجیح دیجائے گی۔ مثلاً نماز کی امامت کے دو امیدوار ہوں اور دونوں تمام اوصاف میں برابر ہوں۔ مگر ایک نسبی اعتبار سے اشرف ہو تو اسی کو امام بنایا جائے گا۔ سو جب امامت صغریٰ میں نسبی شرافت کا اعتبار کیا گیا ہے تو امامت کبریٰ کے اندر اعتبار کرنے میں کیا حرج ہے مگر چونکہ وجہ ترجیح ہے وجہ اسحقاق نہیں اس لئے اگر نظر انداز ہو جائے تو اتحاد خلافت میں کوئی نقص پیدا نہ ہوگا۔ جس طرح امامت نماز میں نسبی شرافت رکھنے والے کو نظر انداز کر دینے سے نماز کی صحت میں کوئی خرابی پیدا نہیں ہوتی۔

ولا يشترط في الامام ان يكون معصوماً لما مر من الدليل على امامته ابى بكر ثم مع عدم القطع بعصمته، وايضا الاشتراط هو المحتاج الى الدليل، واما في عدم الاشتراط فيكفي فيه عدم دليل الاشتراط، واحتج المخالف بقوله تعالى لا ينال عهدى الظالمين، وغير المعصوم ظالم فلا ينال عهد الامامة، والجواب المنع، فان الظالم من ارتكب معصية مستقطعة للعدالت مع عدم التوبة والاصلاح، فغير المعصوم لا يلزم ان يكون ظالماً، وحقيقة العصمة ان لا يخلو الله تعالى في العبد الذنب مع بقاء قدرته واختياره، وهذا معنى قولهم هي بطف من الله تعالى يحمله على فعل الخير ويذره عن الشر مع بقاء الاختيار تحقيقاً لا بتلاء، ولهذا قال الشيخ ابو منصور لما تريد العصمة لا تزيل المحنة وبهذا يظهر فساد قول من قال انها خاصية في نفس الشخص او في بدنه، يمتنع بسببها صدور الذنب، كيف ولو

كان الذنب ممتنعاً لما صح تكليفه بترك الذنب، ولما كان مثاباً عليه.

ترجمہ اور امام کے اندر اس کا معصوم ہونا شرط نہیں ہے۔ بوجہ اس دلیل کے جو ابو بکر کی امامت پر گزر چکی باوجود ان کے معصوم ہونے کا یقین نہ کرنے کے۔ اور نیز شرط ہونا محتاج دلیل ہے اور شرط نہ ہونے کے بارے میں شرط کی دلیل نہ ہونا ہی کافی ہے اور مخالف نے اللہ تعالیٰ کے ارشاد

” لا ینال عہدی الظالمین “ سے استدلال کیا ہے اور غیر معصوم ظالم ہے تو اس کو عہد امامت نہیں ملے گا اور جواب نہ تسلیم کرنا ہے اس لئے کہ ظالم وہ شخص ہے جو ایسی معصیت کا مرتکب ہو جو عہد امامت کو ساقط کرنے والی ہے۔ توبہ اور اصلاح احوال نہ کرنے کے ساتھ تو غیر معصوم کا ظالم ہونا لازم نہیں اور عصمت کی حقیقت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ بندہ کے اندر گناہ پیدا نہ کرے۔ اس کی قدرت اور اختیار کے باقی رہنے کے ساتھ۔ اور یہی مطلب ہے مشائخ کے اس قول کا کہ (عصمت) اللہ تعالیٰ کا لطف ہے جو بندہ کو بھلائی کرنے پر اکساتی ہے اور شر سے روکتی ہے اختیار کے باقی رہنے کے تھا۔ آزمائش کو موجود رکھنے کے لئے اور اسی وجہ سے شیخ ابو منصور ماتریدی نے کہا کہ عصمت آزمائش کو ختم نہیں کرتی۔ اور اسی سے ان لوگوں کے قول کا غلط ہونا ظاہر ہو جاتا ہے جو کہتے ہیں کہ عصمت کسی شخص کے نفس میں یا اس کے بدن میں ایسی خاصیت ہے جس کے سبب گناہ کا صادر ہونا محال ہو جاتا ہے۔ بھلا کیسے محال ہو سکتا ہے اگر محال ہوتا۔ تو ترک گناہ کا اس کو مکلف بنانا صحیح نہ ہوتا۔ اور ترک گناہ پر وہ ثواب نہ دیا جاتا۔

تشریح شیعہ ائمہ اور اسماعیلیہ کے نزدیک امام کا معصوم ہونا شرط ہے۔ دلیل یہ کہ غیر معصوم ظالم ہے اور ظالم عہد امامت کا اہل نہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے ” لا ینال

عہدی الظالمین “ یعنی میرا عہد امامت ظالموں کو نہیں ملے گا۔ معلوم ہوا کہ غیر معصوم امام نہیں ہو سکتا۔ بلکہ امامت کے لئے عصمت شرط ہے۔ دراصل اس شرط سے ان کا مقصد حضرت ابو بکرؓ کو ظالم قرار دے کر امامت کے لئے نا اہل ثابت کرنا ہے اہل اجماعت کے نزدیک امام کا معصوم ہونا شرط نہیں۔ دلیل یہ کہ اگر امام کا معصوم ہونا شرط ہوتا تو حضرات صحابہ کا ابو بکرؓ کی امامت پر اجماع نہ ہوتا کیونکہ ان کی عصمت ثابت نہیں۔ حالانکہ ابو بکرؓ کی امامت پر صحابہ کا اجماع ثابت ہے۔ معلوم ہوا کہ امام کا معصوم ہونا شرط نہیں۔ نیز امامت کے واسطے عصمت شرط ہونے کی کوئی صحیح دلیل نہیں۔ یہی شیعہ کی پیش کردہ دلیل تو اس کا پہلا مقدمہ کہ غیر معصوم ظالم قابل تسلیم نہیں۔ کیونکہ ظالم وہ شخص ہے جو کسی ایسی معصیت کا ارتکاب کرے جس سے اس کی عزالت

ساقط ہو جائے اور نہ توبہ کرے نہ اپنے حال کی اصلاح کرے۔ ایسی صورت میں غیر معصوم کا ظالم ہونا لازم نہیں ہوگا۔ کیونکہ ایسا ہو سکتا ہے کہ ایک شخص نے کسی معصیت کا ارتکاب کیا۔ جس کی وجہ سے وہ معصوم نہیں رہا۔ لیکن اس نے توبہ کر لی اور آئندہ اپنے احوال کی اصلاح کر لی جس کی بناء پر وہ ظالم بھی نہیں رہا۔ اسی طرح ارشاد الہی ”لا ینال عہد النظار المین میں عہد سے عہد امامت نہیں بلکہ عہد نبوت مراد ہے۔

قوله: وحقیقة العصمة انہ شارح نے جو ذکر کیا وہ عصمت کی تعریف نہیں بلکہ اس کا آل اور نتیجہ ہے۔ ورنہ عصمت سے مراد گناہوں پر قدرت ہونے کے باوجود ان سے اجتناب کا ملکہ حاصل ہونا ہے اور چونکہ یہ ملکہ محض اللہ تعالیٰ کے لطف اور اس کی مہربانی سے حاصل ہوتا ہے اس لئے بعض نے اس کی تعریف لطف من اللہ یعمدا علی الطاعة الخ سے بھی کی ہے۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ عصمت اللہ کی مہربانی سے حاصل ہونے والی ایسی قوت ہے جو بندہ کو طاعت پر ابھارتی ہے اور برائی سے باز رکھتی ہے، با ایں ہمہ اس کی قدرت اور اس کا اختیار باقی رہتا ہے تاکہ بندہ کی آزمائش ہو۔ اور عصمت کے معنی میں قدرت و اختیار کا باقی رہنا شرط ہونے ہی کی وجہ سے شیخ ابو منصور ماتریدی نے فرمایا کہ عصمت تکلیف کو زائل نہیں کرتی اور بندہ معصوم ہونے کے باوجود احکام کا مکلف رہتا ہے۔ اور جب عصمت کے معنی میں قدرت و اختیار کا بقاء شرط ہے تو اس سے بعض شیعہ کے اس قول کا فساد واضح ہو جاتا ہے کہ عصمت انسان کے نفس یا بدن میں ایسی خاص صفت ہے جس کے سبب اس سے گناہ کا صدور محال ہو جاتا ہے اور اس کو گناہ پر قدرت نہیں رہتی۔ وجہ فساد دو ہیں اول یہ کہ اگر گناہ کا صدور محال ہوتا تو ترک گناہ کا مکلف نہ ہوتا۔ حالانکہ معصوم بھی ترک گناہ کا مکلف ہے۔ معلوم ہوا کہ معصوم سے گناہ کا صدور محال نہیں۔ دوم یہ کہ اگر معصوم سے گناہ کا صدور محال ہوتا تو ترک گناہ پر وہ مستحق ثواب نہ ٹھہرایا جاتا۔ حالانکہ وہ مستحق ثواب ہے۔ معلوم ہوا کہ معصوم سے گناہ کا صدور محال نہیں ہے۔

ولا ان یكون افضل من اهل زمانہ لان المسأوی فی الفضیلة بل المفضول الا علما وعلما ربما کان اعرف بمصالح الامامة، ومفاسدها، واقدر علی القيام بمواجبها، خصوصاً اذا کان نصب المفضول اذفع للشر وابعده عن اثاره

ولهذا جعل عمر الامامة شوری بین الستة مع القطع بان بعضهم افضل من بعض، فان قيل کیف یصح جعل الامامة شوری بین الستة مع انه لا یجوز نصب امامین فی زمان واحد، قلنا غیر الجائز هو نصب امامین مستقلین

متجب طاعتہ کل منہما علی الافراد، لیمایلزم فی ذالک من امثال احکام متضادۃ
واما فی الشوری فالکل بمنزلۃ امام واحد

ترجمہ اور یہ بھی شرط نہیں ہے کہ امام اپنے زمانہ کے تمام لوگوں سے افضل ہو۔ اس لئے کہ برابر درجہ کی فضیلت رکھنے والا بلکہ مفضول جو حکم علم و عمل والا ہو۔ بعض دفعہ امامت کے مصالح اور مفاسد سے زیادہ واقف ہوتا ہے اور اس کے فرائض کی انجام دہی پر زیادہ قادر ہوتا ہے۔ بالخصوص اس وقت کہ جب مفضول کو مقرر کرنا شرک و دفع کرنے والا اور فتنہ انگیزی سے دور ہو۔ اسی لئے حضرت عمرؓ نے امامت چھ آدمیوں کی باہمی شوریٰ کو قرار دیا۔ اس بات کا یقین رکھنے کے باوجود کہ ان میں سے بعض دوسرے بعض سے افضل تھے۔ پس اگر کہا جائے کہ چھ آدمیوں کی شوریٰ کو امامت قرار دینا کیونکر صحیح ہوگا۔ باوجود اس کے کہ ایک وقت میں دو مستقل امام مقرر کرنا جائز نہیں۔ جواب یہ ہے کہ ناجائز ایسے دو مستقل اماموں کا تقرر ہے کہ جن میں سے ہر ایک کی اطاعت مستقل طور پر واجب ہو۔ اس لئے کہ اس صورت میں متضاد احکام کی تعمیل لازم آئے گی۔ رہا شوریٰ کی صورت میں تو سب دارکان شوریٰ امام واحد کے حکم میں ہیں۔

تشریح شیعہ امام کے لئے اپنے زمانہ کے تمام لوگوں سے افضل ہونا شرط قرار دیتے ہیں مقصد ان کا بارہ ائمہ کے علاوہ حضرات ابو بکر و عمرؓ اور عثمان رضی اللہ عنہم کی امامت کو باطل قرار دینا ہے۔ کیونکہ فضیلت صرف نص سے معلوم ہو سکتی ہے اور ان کے بقول بارہ ائمہ کے علاوہ کسی کی فضیلت کے بارے میں کوئی نص نہیں۔ لیکن اہل سنت والجماعت کے نزدیک امام کا ہونا اہل زمانہ سے افضل ہونا شرط نہیں۔ اس لئے کہ بعض دفعہ برابر درجہ کی فضیلت رکھنے والا۔ بلکہ بعض کثر شخص اپنے سے افضل کے مقابلہ میں امامت کے مصالح اور مفاسد سے زیادہ واقف اور اپنی قوت و شوکت کی وجہ سے امامت کے فرائض زیادہ بہتر طریقہ پر انجام دے سکتا ہے۔ جو امام کے تقرر سے مقصود ہے۔ بالخصوص اس وقت جبکہ افضل کو امام مقرر کرنے میں فتنہ ابھرنے کا اندیشہ ہو اور مفضول کو مقرر کرنے سے فتنہ دبنا ہو تو مفضول ہی کو مقرر کرنا افضل ہے اور اسی وجہ سے کہ امام کا اپنے ہم عصروں سے افضل ہونا شرط نہیں ہے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے چھ آدمیوں کے باہمی مشورہ کو امامت قرار دیا۔ حالانکہ ان چھ میں سے بعض کا افضل ہونا حضرت عمرؓ کو معلوم تھا۔ معلوم ہوا کہ امام کا افضل ہونا شرط نہیں ہے۔

قولہ فان قيل كيف يصح ان يبينوا في وقت واحد امامين؟

چہ آدمیوں کی مجلس شوریٰ کو امامت سپرد کرنا کیونکر درست ہوگا۔ جواب یہ ہے کہ ناجائز ایسے دو اماموں کا تقرر یہ جن میں سے ہر ایک مستقل طور پر واجب الطاعت ہو، اس لئے کہ اس صورت میں متضاد احکام کی تعمیل لازم آئے گی۔ اور شوریٰ کی صورت میں ہر ایک شخص مستقل امام نہیں ہوتا۔ یعنی افراد کے طور پر ہر ایک واجب الطاعت نہیں ہوتا بلکہ پوری مجلس شوریٰ مل کر ایک امام کے حکم میں ہوتی ہے۔ گویا مجلس، ایک شخص حکمی اور ہیئت حاکمہ ہے۔

علامہ تفتازانیؒ کے اس سوال و جواب کو بعض شارحین نے بے ضرورت قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ حضرت عمرؓ نے یہ چہ نفری مجلس کا امامت کی ذمہ دہی کے لئے مقرر نہیں کی تھی بلکہ اس کا مقصد چہ نفرا میں سے ایک کو امامت کے لئے منتخب کرنا تھا اس لئے یہ سوال ہی زائد از ضرورت ہے کہ چہ افراد کی مجلس شوریٰ کو امامت سپرد کرنا کیسے درست ہوگا۔

لیکن ہمارا خیال ہے کہ علامہؒ نے بہت اہم اور وزنی سوال قائم کیا ہے، کیونکہ جو مجلس امام کا نصب کر سکتی ہے، وہ اس سے کم درجہ کے امور کیوں انجام نہیں دے سکتی۔ بلکہ یہ کہنا چاہیے کہ عصر حاضر میں مجلس شوریٰ کو ہیئت حاکمہ قرار دینے کا جو عمل زیر بحث آیا ہے علامہ تفتازانیؒ نے اس کو خلافت راشدہ کے ثابت کر دیا ہے، اگرچہ اس چہ نفری مجلس شوریٰ نے صرف تین ہی دن کے لئے کارِ امامت انجام دیا لیکن یہ بات ثابت ہوگئی کہ خلافت راشدہ میں مجلس شوریٰ ہیئت حاکمہ رہی ہے۔ واللہ اعلم۔

وَلِشَرَطٍ أَنْ يَكُونَ مِنْ أَهْلِ الْوَلَايَةِ الْمَطْلُوقَةِ الْكَامِلَةِ أَيْ مُسْلِمًا حُرًّا خَلَسَ عَنِ الْأَعْقَالِ بِالْغَا، إِذَا جَعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا، وَالْعَبْدُ مُشْغُولٌ بِخِدْمَةِ الْمَوْلَى مُسْتَحَقٌّ فِي أَعْيُنِ النَّاسِ، وَالنِّسَاءُ نَاقِصَاتُ عَقْلٍ وَدِينٍ، وَالصَّبِيُّ وَالْمَجْنُونُ قَاصِرَانِ عَنْ تَدْبِيرِ الْأُمُورِ وَالنَّصْرِ فِي مَصَالِحِ الْجُمْهُورِ سَائِسًا أَيْ مَا كَالنَّصْرِ فِي أُمُورِ الْمُسْلِمِينَ بِقُوَّةِ رَأْيٍ وَرَوِيَّةٍ وَمَعُونَةٍ بِأَسَدٍ وَشَوْكَةٍ قَادِرِ الْجُلْمِ وَعَدْلٍ وَكِفَايَةٍ وَشَجَاعَةٍ عَلَى تَنْفِيزِ الْأَحْكَامِ وَحِفْظِ حُدُودِ دَارِ الْإِسْلَامِ وَإِنْصَافِ الْمَظْلُومِ مِنَ الظَّالِمِ إِذَا خَلَّالَ بِهَذِهِ الْأُمُورِ مَنَحَلٍ بِالْغَرَضِ مِنْ نَصَبِ الْأِمَامِ۔

ترجمہ اور امام کے لئے، یہ شرط ہے کہ ولایت مطلقہ کاملہ کا اہل ہو۔ یعنی مسلمان ہو آزاد ہو۔ مرد ہو۔ عاقل ہو۔ بالغ ہو۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے کافروں کو مسلمانوں پر (حکومت کرنے کی، کوئی راہ نہیں دی اور بندہ آقا کی خدمت میں مشغول ہے۔ لوگوں کی نگاہوں میں حقیر سمجھا جانے والا، اور عورتیں کم عقل و کم دین والی ہیں۔ اور بچہ و مجنون انتظام اور عامۃ الناس کی بھلائی کے کام کرنے

کے قاصر ہیں۔ (وہ امام، منتظم ہو یعنی اپنی رائے اور فکر کی مضبوطی اور اپنی قوت و شوکت کی مردے مسلمانوں کے کام انجام دینے پر قابو رکھنے والا ہو۔ اپنے علم اور اپنے عدل اور اپنی کفایت اور شجاعت سے احکام نافذ کرنے اور دارالاسلام کی سرحدوں کی حفاظت کرنے اور ظالم کو مظلوم سے انصاف دلانے پر قادر ہو۔ اس لئے کہ ان امور میں کوتاہی کرنا اس چیز میں محفل ہوگا جو تقریر امام سے مقصود ہے

تشریح جب ماتن امامت کی ان شرائط کو بیان کر چکے جو مختلف فیہ ہیں تو الٰہی شرائط کا ذکر فرما رہے ہیں جو متفق علیہ ہیں۔ پہلی شرط یہ کہ امام ولایت کاملہ کی اہلیت رکھتا ہو اور ولایت کاملہ کے حاصل ہونے کے لئے پانچ چیزیں ضروری ہیں اول یہ کہ مسلمان ہو۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے کافر کو مسلمان کے اوپر تصرف کی گنجائش نہیں دی ہے۔ دوم یہ کہ آزاد ہو اس لئے کہ غلام اپنے مولیٰ کے کام کاج میں مصروف ہوتا ہے۔ جبکہ امام کو مسلمانوں کے کام کے لئے فارغ ہونا چاہیے۔ سوم یہ کہ مرد ہو۔ کیونکہ از روئے حدیث عورتیں کم عقل والی اور کم دین رکھنے والی ہوتی ہیں۔

نیز بخاری شریف میں روایت ہے کہ جب بنی علیہ السلام کو یہ بات معلوم ہوئی کہ فارس والوں نے اپنے اوک کسریٰ کی لڑکی کو حاکم مان لیا ہے تو آپ نے فرمایا کہ وہ قوم کبھی کامیاب نہیں ہو سکتی جس نے اپنے اوپر عورت کو حاکم بنایا۔ نیز عورت کو پردہ میں رہنے اور مجمع عام میں نہ آنے کا حکم ہے۔ چہارم یہ کہ عاقل ہو اور پنجم یہ کہ بالغ ہو۔ اس لئے کہ مجنون اور سچے امور کی تدبیر کرنے اور عامۃ الناس کی بھلائی کے کام کرنے سے عاجز ہیں دوسری شرط یہ کہ امام اپنی رائے اور فکر کی مضبوطی اور نوگوں کے دلوں میں اپنے رعب اور ظاہری قوت و شوکت کی وجہ سے مسلمانوں کے کام کرنے پر قابو رکھنے والا ہو۔ تیسری شرط یہ ہے کہ احکام شریعت کا علم رکھنے والا اور اپنے عمل صالح اور انصاف اور اصابت رائے اور اپنی شجاعت و بہادری کی وجہ سے احکام شرعیہ مثلاً حدود و قصاص وغیرہ نافذ کرنے اور مملکت اسلامیہ کی سرحدوں کی حفاظت کرنے اور ظالم سے مظلوم کو انصاف دلانے پر قادر ہو۔ کیونکہ یہی امامت کا مقصود ہے۔

وَلَا يَنْعِزِلُ الْإِمَامُ بِالْفُسُوقِ أَعْلَىٰ خُرُوجِهِ عَنْ طَاعَةِ اللَّهِ وَالْجَوْرِ أَيْ الظُّلْمِ عَلَىٰ عِبَادِ اللَّهِ تَعَالَىٰ لِأَنَّهُ قَدْ ظَهَرَ الْفُسُوقُ وَانْتَشَرَ الْجَوْرُ مِنَ الْأُمَمِ وَالْأَمْرَاءُ بَعْدَ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ وَالسَّلَفُ كَأَنَّهُمْ يَنْقَادُونَ لَهُمْ، وَيَقِيمُونَ الْجَمْعَ وَالْإِعْيَادَ بِأَذْنِهِمْ، وَلَا يَرَوْنَ الْخُرُوجَ عَلَيْهِمْ، وَلَئِنْ الْعَصْمَةُ لَيْسَتْ بِشَرْطِ الْإِمَامَةِ ابْتِدَاءً، نَبْقَاءً أَوَّلِيًّا، وَعَنْ الشَّافِعِيِّ أَنَّ الْإِمَامَ يَنْعِزِلُ بِالْفُسُوقِ وَالْجَوْرِ، وَكَذَا أَكُلُ قَاضٍ وَآمِينَ وَاصِلُ الْمَسْأَلَةِ أَنَّ الْفَاسِقَ لَيْسَ مِنْ أَهْلِ الْوِلَايَةِ عِنْدَ الشَّافِعِيِّ لِأَنَّهُ لَا يَنْظُرُ لِنَفْسِهِ، فَكَيْفَ يَنْظُرُ لِغَيْرِهِ،

وعند أبي حنيفة "هو من اهل الولاية حتى يصح للاب الفاسق تزويج ابنته اصفى
 والمسطور في كتب الشافعية ان القاضي يعزل بالفسق بخلاف الامام، والفرق ان في
 الغزاليه ووجوب نصب غيره اثاره الفتنة لماله من الشوكه، بخلاف الشافعي، وفي
 رواية النوادر عن العلماء الثلاثة انه لا يجوز قضاء الفاسق، وقال بعض المشايخ اذا
 الفاسق ابتداء يصح، ولو قلد وهو عدل، يعزل بالفسق، لان المقلد اعتمد على عدل
 فلم يرفض بقضائه بدونها، وفي فتاوى قاضي خان اجمعوا على انه اذا ارتشى
 لا ينفذ قضاؤه فيما ارتشى، وانما اذا اخذ القاضي انقضاء بالرشوة لا يصير تافيا
 ولو قضى لا ينفذ قضاؤه

ترجمہ

اور فسق یعنی اللہ تعالیٰ کی طاعت سے خروج کی وجہ سے اور اللہ تعالیٰ کے بندوں پر ظلم کی وجہ سے
 امام معزول نہیں ہو جائے گا۔ اس لئے کہ خلفاء راشدین کے بعد ائمہ اور امراء سے فسق ظاہر
 ہوا اور ظلم عام ہوا اور سلف ان کی فرماں برداری کرتے تھے اور ان کی اجازت سے جمعہ اور عید کی نمازیں
 قائم کرتے تھے۔ اور ان کے خلاف بغاوت کو جائز نہیں سمجھتے تھے اور اس لئے کہ امامت میں عصمت ابتداء
 میں شرط نہیں ہے تو بقاء کے لئے بدرجہ اولیٰ شرط نہیں ہوگی اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ سے منقول ہے
 کہ امام فسق کی وجہ سے معزول ہو جائے گا۔ اسی طرح ہر قاضی اور امیر اور مسئلہ کی بنیاد یہ ہے کہ امام
 شافعی کے نزدیک فاسق ولایت کا اہل نہیں ہے کیونکہ وہ اپنی ذات پر رحم نہیں کرتا تو دوسرے پر کیا رحم
 کرے گا اور کتب شافعیہ میں جو بات لکھی ہوئی ہے وہ یہ ہے کہ قاضی فسق کی وجہ سے معزول ہو جائیگا برخلاف
 امام کے، اور وجہ فرق یہ ہے کہ امام کے معزول ہونے اور اس کی جگہ دوسرے کے تقرر میں فتنہ کو ابھارنا
 ہے اس شوکت کی وجہ سے جو اس کو حاصل ہے برخلاف قاضی کے۔ اور علماء ثلاثہ سے نوادر کی روایت میں
 یہ منقول ہے کہ فاسق کا قاضی ہونا جائز نہیں اور بعض مشائخ نے فرمایا کہ شروع ہی سے فاسق کو قاضی بننا
 جائے تو صحیح ہو جائے گا۔ اور اگر قاضی بنایا گیا ایسے وقت میں جبکہ وہ عادل تھا تو فسق کی وجہ سے معزول
 ہو جائے گا، اس لئے کہ قاضی بنانے والے نے اس کے عادل ہونے پر اعتماد کیا تھا تو بغیر عدالت کے اس
 کے قاضی ہونے پر راضی نہ ہوگا۔ اور فتاویٰ قاضی خاں میں ہے کہ فقہاء نے اس بات پر اجماع کیا ہے کہ
 جب قاضی رشوت لے تو اس کا فیصلہ اس مقدمہ میں کہ جس میں رشوت لی ہے نافذ نہ ہوگا۔ اور اس
 بات پر اجماع کیا ہے کہ جب اس نے منصب قضاء ہی رشوت سے حاصل کیا ہو تو وہ قاضی نہیں ہوگا۔
 اور اگر فیصلہ کرے گا تو اس کا فیصلہ نافذ نہ ہوگا۔

تشریح

مسئلہ یہ ہے کہ فسق مثلاً زنا، شراب خمر، بندوں پر ظلم و زیادتی وغیرہ کی وجہ سے امام معزول ہو جائے گا یا نہیں؟ تو احناف کا ظاہر مذہب یہ ہے کہ فسق کی وجہ سے معزول نہیں ہوگا اس لئے کہ خلفاء راشدین کے بعد جو خلفاء اور ان کے ماتحت امراء ہوئے، ان میں بہت سے فسق کے مرتکب ہوئے اور انھوں نے بندوں پر ظلم و زیادتی کی۔ اس کے باوجود سلف نے ان کی اطاعت اور فرمانبرداری کی اور ان کے خلاف بغاوت کو جائز اور مناسب نہ سمجھا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ فسق کی وجہ سے وہ اپنے منصب امامت سے معزول نہیں ہوتے۔ ورنہ سلف کے نزدیک وہ واجب الاطاعت نہ ہوتے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ کسی کو امام بناتے وقت اس کا معصوم ہونا شرط نہیں تو بن جانے کے بعد امام باقی رہنے کے لئے گناہوں سے معصوم ہونا بدرجہ اولیٰ شرط نہ ہوگا۔ اور نوادر میں ائمہ ثلاثہ امام ابوحنیفہ، اور امام ابو یوسف اور امام محمد سے روایت ہے کہ فاسق کا قاضی ہونا جائز نہیں۔ اور ہدایہ میں ہے کہ فاسق قاضی بن سکتا ہے مگر اس کو قاضی بنانا نہیں چاہیے۔ اور امام شافعیؒ سے مروی ہے کہ فسق اور ظلم کی وجہ سے امام اور قاضی اور امیر اسی طرح ہر وہ شخص معزول ہو جائے گا جس کو مسلمانوں کا والی بنایا گیا ہو۔ اس مسئلہ میں امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کے درمیان اختلاف کی بنیاد یہ ہے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک قضاء از قبیل ولایت ہے۔ جس کا معنی ہے اپنی بات دوسرے پر نافذ کرنا خواہ وہ راضی ہو یا نہ ہو اور فاسق ولایت کا اہل نہیں تو قضاء کا بھی اہل نہیں ہوگا اور حیب قضاء کا اہل نہیں تو امامت کا بدرجہ اولیٰ اہل نہیں ہوگا۔ اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک فاسق ولایت کی اہلیت رکھتا ہے۔ یہاں تک فاسق باپ اپنی نابالغہ لڑکی کا ولی ہے چنانچہ اگر اس کی مرضی کے بغیر اس کا نکاح کر دے تو نکاح صحیح ہے اور کتب شافعیہ میں علماء شافعیہ کا قول لکھا ہوا ہے کہ قاضی فسق کی وجہ سے معزول ہو جائے گا مگر امام فسق کی وجہ سے معزول نہیں ہوگا۔ فرق یہ بیان کیا ہے کہ قاضی کے معزول ہونے اور اس کی جگہ دوسرے قاضی مقرر کرنے میں کسی فتنہ کا جو نہیں کیونکہ قاضی کے مقابلہ میں امام کے پاس زیادہ طاقت ہے۔ اگر قاضی اپنی جگہ دوسرے شخص کے مقرر کئے جانے کی وجہ سے کوئی فتنہ کھڑا کرے گا تو امام اپنی طاقت سے اس کو کھپ دے گا۔ برخلاف امام کے کہ اس کے معزول ہونے اور اس کی جگہ دوسرے امام کے تقرر کی صورت میں فتنہ کا اندیشہ ہے۔ جیسے آسانی سے دایا نہیں جاسکتا اور بعض مشائخ نے کہا کہ اگر کوئی شخص عادل ہونے کی حالت میں قاضی بنایا گیا تھا بعد میں وہ فسق میں مبتلا ہو گیا تو معزول ہو جائے گا۔ اس لئے کہ امام نے اس کو عادل ہونے کی بناء پر قاضی بنایا تھا تو فسق کی بناء پر اس کے عادل نہ رہنے کی صورت میں اس کے قاضی بنے رہنے پر وہ راضی نہ ہوگا۔ گویا کہ اس نے اس کے قاضی بنے رہنے کو اس کی عدالت پر معلق کر دیا تھا کہ جس طرح

تم اس وقت عادل ہو۔ اسی طرح آئندہ بھی اپنی عدالت پر برقرار رہے تو منصب قضاء پر برقرار رہو گے، ورنہ نہیں اور قضاء اور امارت کو شرط پر معلق کرنا جائز بھی ہے۔ اس لئے کہ نبی علیہ السلام نے ایک لشکر کی روانگی کے وقت جس کا امیر زید بن حارثہ کو بنایا تھا یہ ارشاد فرمایا تھا کہ اگر زید بن حارثہ شہید ہو جائیں تو جعفر تمہارے امیر ہوں گے اور اگر جعفر بھی شہید ہو جائیں تو عبداللہ بن رواحہ تمہارے امیر ہوں گے تو دیکھئے نبی علیہ السلام نے جعفر کی امارت کو زید بن حارثہ کی شہادت پر معلق فرمایا۔ اسی طرح قضاء کو بھی شرط پر معلق کرنا جائز ہے۔

وتجوز الصلوة خلف كل برو فاجر لقول عليہ السلام صلوا خلف كل برو فاجر، ولان علماء الامة كانوا يصلون خلف الفسقة واهل الاهواء والبدع من غير نكير، وما نقل عن بعض السلف من المنع عن الصلوة خلف المبتدع، فمحمول على الكراهة لا كلام في كراهة الصلوة خلف الفسقة والمبتدع، هذا اذا لم يؤد الفسق او البدعة الى حد الكفر، اما اذا ادى اليه، فلا كلام في عدم جواز الصلوة خلفه، ثم المعتزلة وان جعلوا الفاسق غير مومن، لكنهم يجوزون الصلوة خلفه، بل ان شرط الامامة عندهم عدم الكفر، لا وجود الايمان بمعنى التصديق، والاعتقاد والاعمال جميعاً ويصلي على كل برو فاجر اذ اقامت على الايمان للاجماع، ولقولہ عليہ السلام لا تدعوا الصلوة على من مات من اهل القبلة، فان قيل امثال هذه المسائل انما هي من فروع الفقه، فلا وجہ لا يرادها في اصول الكلام، وان اراد ان اعتقاد حقیقیۃ ذلك واجب، وهذا من الاصول، فجميع مسائل الفقہ كذا قلنا انما لما فرغ من مقاصد علم الكلام من مباحث الذات والصفات والافعال والمعاني والنبوة والامامة على قانون اهل الاسلام وطريق اهل السنة والجماعة حاول التنبیہ على نہذ من المسائل التي يميز بها اهل السنة عن غيرهم مما خالفت فيها المعتزلة والشيعة والفلاسفة والملاحدة او غيرها من اهل البدع والاهواء سواء كانت تلك المسائل من فروع الفقه او غيرها من الجزئیات المتعلقة بالعقائد۔

ترجمہ | اور ہر ایک نیک و بد کے پیچھے نماز جائز ہے۔ نبی علیہ السلام کے ارشاد فرمانے کے وجہ سے کہ ہر نیک و بد کے پیچھے نماز پڑھ لیا کرو۔ اور اس لئے کہ علماء امت فاسقوں اور خواہشات

نفس کی پیروی کرنے والوں اور اہل بدعت کے پیچھے بلا تکبر نماز پڑھتے رہے ہیں۔ اور بعض اسلام سے بدعتی کے پیچھے نماز پڑھنے سے جو ممانعت منقول ہے۔ وہ کراہت پر محمول ہے۔ اس لئے کہ فاسق اور بدعتی کے پیچھے نماز کے مکروہ ہونے میں کوئی کلام نہیں۔ یہ اس وقت ہے جب اس کا فسق اور اہل بدعت حد کفر تک نہ پہنچائے۔ بہر حال جب حد کفر تک پہنچائے تو پھر اس کے پیچھے نماز کے ناجائز ہونے میں کوئی کلام نہیں۔ پھر معتزلہ نے اگرچہ فاسق کو غیر مومن قرار دیا ہے۔ لیکن وہ بھی اس کے پیچھے نماز کو جائز قرار دیتے ہیں۔ اس لئے کہ ان کے نزدیک امامت کی شرط کافر نہ ہونا ہے نہ کہ ایمان بخیر تصدیق اور اقرار اور اعمال تینوں چیزوں کا پایا جانا اور ہر نیک و بد کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی بشرطیکہ ایمان پر اس کی موت ہوئی ہو۔ ایک اجماع کی وجہ سے اور (دوسرے) نبی علیہ السلام کے ارشاد فرمانے کی وجہ سے کہ اہل قبلہ میں اس شخص کی نماز جنازہ پڑھنی نہ چھوڑو۔ جو مر جائے۔ پس اگر کہا جائے کہ اس جیسے مسائل فقہ کی جزئیات میں سے ہیں۔ لہذا اصول کلام میں انہیں ذکر کرنے کی کوئی وجہ نہیں۔ اور اگر ماتن کی مراد یہ ہے کہ ان کے حق ہونے کا اعتقاد واجب ہے اور یہ اصول میں سے ہے۔ تو پھر فقہ کے تمام مسائل اسی طرح ہیں۔ ہم جواب دینگے کہ جب ماتن علم کلام کے مقاصد یعنی ذات واجب، صفات واجب، افعال واجب اور معاد اور نبوت اور امامت کے مباحث کو قانون اسلام اور اہل سنت والجماعت کے طریقہ پر بیان کرنے سے فارغ ہو گئے تو کچھ ایسے مسائل پر متنبہ کرنے کا ارادہ فرمایا۔ جن کی وجہ سے اہل سنت کو دیگر فرقوں سے امتیاز حاصل ہوتا ہے یعنی وہ مسائل جن میں معتزلہ یا شیعہ یا فلاسفہ یا ملاحدہ یا ان کے علاوہ اہل بدعت اور خواہش نفس کی پیروی کرنے والے فرقوں نے اہل سنت والجماعت کی مخالفت کی ہے۔ خواہ وہ مسائل فقہ کی جزئیات میں سے ہوں یا اس کے علاوہ جزئیات ہوں جن کا تعلق عقائد سے ہے۔

تشریح شیعہ جس طرح امامت کبریٰ یعنی خلافت میں امام اور خلیفہ کے معصوم ہونے کی شرط لگاتے ہیں اسی طرح امامت صغریٰ یعنی امامت نماز میں بھی معصوم ہونے کی شرط لگاتے ہیں اسی وجہ سے نماز کو اس کے آخری وقت تک امام ہدی کے انتظار میں مؤخر رکھتے ہیں یہاں تک کہ جب آخری وقت آجائے ہے تو تنہا تنہا پڑھ لیتے ہیں۔ اس کے برخلاف اہل سنت والجماعت کا عقیدہ ہے کہ ہر نیک و بد مسلمان کے پیچھے نماز ادا ہو جاتی ہے۔ پہلی دلیل یہ کہ نبی علیہ السلام نے ارشاد فرمایا کہ ہر نیک و بد کے پیچھے نماز پڑھ لیا کرو۔ لیکن یہ حدیث ضعیف ہے۔ دوسری دلیل اجماع ہے اس لئے کہ علماء امت فاسقوں اور بدعتیوں کے پیچھے نماز پڑھتے رہے ہیں اور کسی نے اس پر تکبر نہیں کیا اور غاس کے جواز کا انکار کیا۔ تو جواز پر اجماع ہو گیا۔ رہا یہ اشکال کہ بعض علماء نے فاسق اور بدعتی کے پیچھے نماز پڑھنے کو منع کیا

ہے۔ پھر آپ کیسے کہتے ہیں کہ ہرنیک و بد کے پیچھے نماز جائز ہے جواب اس کا یہ ہے کہ یہ مخالفت عدم حواز پر محمول نہیں ہے کہ منافات لازم آنے بلکہ کراہت پر محمول ہے۔ پھر فاسق اور بدعتی کے پیچھے نماز اس وقت تک درست رہے گی جب تک اس کا فسق اور اس کی بدعت حد کفر کو نہ پہنچائے اور اگر حد کفر تک پہنچا دے تو پھر اس کے پیچھے نماز جائز نہ ہوگی۔ مثلاً اس شیعہ کے پیچھے جو حضرت علیؑ کی الوہیت کا قائل ہے، نماز جائز نہ ہوگی اور معتزلہ اگرچہ فاسق اور مرتکب کبیرہ کو ایمان سے خارج مانتے ہیں جس کا تقاضہ یہ ہے کہ اس کے پیچھے نماز جائز نہ ہو لیکن وہ بھی ہماری طرح فاسق کے پیچھے نماز کو جائز قرار دیتے ہیں کیونکہ ان کے نزدیک امام کا مومن ہونا شرط نہیں بلکہ کافر نہ ہونا شرط ہے اور فاسق ان کے نزدیک جس طرح مومن نہیں ہے کافر بھی نہیں ہے۔ لہذا امامت کی شرط پائی گئی۔ اور اہل سنت والجماعت کا یہ بھی عقیدہ ہے کہ ہرنیک و بد کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی بشرطیکہ بظاہر یہ معلوم ہوتا ہو کہ اس کی موت ایمان پر ہوئی ہے۔ پہلی دلیل اجماع ہے اس لئے کہ علمائے امت فاسقوں کی نماز جنازہ پڑھتے تھے ہیں اور دوسری دلیل نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے کہ اہل قبلہ میں سے ہر میت کی نماز جنازہ پڑھو اور طبرانی نے عبد اللہ ابن عمرؓ سے روایت نقل کی ہے کہ نبی علیہ السلام نے ارشاد فرمایا: صلوا علی من قال لا الہ الا اللہ۔ یعنی لا الہ الا اللہ پڑھنے والے کی نماز جنازہ پڑھو۔ اسی طرح ابن ماجہ اور نسائی وغیرہ میں صلوا علی کل میت کے الفاظ آئے ہیں۔

قولہ: فان قيل انما چونکہ علم کلام میں شریعت کے ان احکام سے بحث ہوتی ہے جن کا تعلق اعتقاد ہے ہے اور جو اصول کلام کہلاتے ہیں۔ اس لئے اعتراض وارد ہوا کہ فاسق کے پیچھے نماز کا مسئلہ مع علیٰ نہیں کا مسئلہ، نیز ترمذی و صنوع کا مسئلہ ان مسائل میں سے ہے جو عمل سے تعلق رکھنے کی بناء پر فقہ کی جزئیات میں سے ہیں تو پھر ما تین نے اس کتاب میں ان مسائل کو کیوں ذکر کیا۔ اگر یہ کہا جائے کہ ان مسائل کے حق ہونے کا اعتقاد واجب ہے اس بناء پر یہ مسائل اصول کلام میں داخل ہو گئے تو یہ دلیل اس بناء پر درست نہیں کہ فقہ کے سارے مسائل ایسے ہیں جن کے حق ہونے کا اعتقاد واجب ہے۔

لہذا ان سب کو اصول کلام میں سے مان کر یہاں ذکر کرنا چاہیے۔ شارح کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ یہ صحیح ہے کہ یہ مسائل فقہ کی جزئیات میں سے ہیں۔ لیکن چونکہ ان مسائل میں بعض فرق باطلہ نے اہل سنت والجماعت کی مخالفت کی ہے۔ اس لئے یہ مسائل اہل سنت والجماعت کا مایہ الامتیاز ہو گئے۔ لہذا ما تین نے ان مسائل میں اہل سنت والجماعت کا مسلک واضح کرنے کا ارادہ کیا۔

وکیف عن ذکر اصحابہ الا بخیر لما ورد من الاحادیث الصحیحۃ فی مناقبہم
 وجوب الکف عن الطعن فیہم، کقولہ علیہ السلام لا تسبوا اصحابی، قلوان
 احدکم ان الفوق مثل احد ذہبا ما بلغ مد احدہم ولا نصفہم، وکقولہ علیہ السلام
 اکرموا اصحابی، فانہم خیرکم الحدیث۔ وکقولہ علیہ السلام اللہ اللہ فی اصحابی
 لا تتخذ وہم غرضا من بعدی فمن احبہم فبحبی احبہم، ومن ابغضہم فببغضی
 ابغضہم، ومن اذاہم فقد اذانی ومن اذانی فقد اذی اللہ، ومن اذی اللہ
 تعالیٰ فبوشک ان یاخذہ، ثم فی مناقب کل من ابی بکر و عمر و عثمان، وعلی
 والحسن والحسینؑ وغیرہم من اکابر الصحابۃ، احادیث صحیحۃ، وما وقع بینہم
 من المنازعات والمعاربات، فلہ معامل، وتاویلات، فسبہم والطعن فیہم ان کان
 مما یخالف الادلۃ القطعیۃ فکفر کقذ عائشۃ واولادہا وفسق۔

۱۸ ترجمہ اور خیر کے علاوہ کسی طریقہ پر صحابہ کے ذکر سے کف لسان کیا جائے۔ ان احادیث صحیحہ کی وجہ
 سے جو ان کے مناقب ہیں اور ان پر طعن کرنے سے زبان روکنے کے بارے میں وارد ہیں۔
 جیسے نبی علیہ السلام کا فرمان کہ میرے صحابہ کو برا نہ کہو اس لئے کہ تم میں سے کوئی اگر احد ہمارے برابر سونا
 (اللہ کے راستہ میں) خرچ کر ڈالے تو وہ ان میں کسی کے خرچ کئے ہوئے ایک مد کو بھی نہ پہنچے گا۔
 اور نہ نصف مد کو۔ اور جیسے نبی علیہ السلام کا یہ ارشاد کہ میرے صحابہ کی تعظیم کرو اس لئے کہ وہ تم سے
 بہتر ہیں۔ اور جیسے نبی علیہ السلام کا یہ ارشاد کہ میرے صحابہ کے بارے میں اللہ سے ڈرو۔ میرے بعد تم انہیں
 نشانہ نہ بنانا۔ پس جو شخص ان سے محبت کرے گا تو وہ مجھ سے محبت رکھنے کی وجہ سے ہی ان سے محبت کرے گا
 اور جو ان سے بغض رکھے گا وہ مجھ سے بغض رکھنے کی وجہ سے ہی ان سے بغض رکھے گا اور جو ان سے
 تکلیف پہنچائے گا اس نے مجھے تکلیف پہنچائی اور جس نے مجھے تکلیف پہنچائی اس نے اللہ کو ناراض
 کیا اور جس نے اللہ کو ناراض کیا تو عنقریب اللہ اس کا مواخذہ فرمائے گا۔ پھر ابوبکرؓ، عمرؓ، عثمانؓ، علیؓ
 حسن اور حسین رضوان اللہ علیہم اجمعین میں سے ہر ایک اور ان کے علاوہ دیگر اکابر صحابہ کے مناقب میں
 احادیث صحیحہ وارد ہیں اور ان کے درمیان جو اختلافات اور لطایف ہوتی ہیں تو ان کا محل اولہ
 ان کی تاویلات ہیں تو ان کو برا سمجھنا اور ان کو مطعون کرنا اگر ایسی بات کی وجہ سے ہے جو دلائل قطعیہ
 کے خلاف ہے تو کفر ہے ورنہ پھر بدعت اور فسق ہے۔

تشریح

شرعیۃ اسلامی کی اصطلاح میں صحابہ سے مراد وہ قدسی صفات ہستیاں ہیں جنہوں نے

بجالت ایمان نبی علیہ السلام کی صحبت پائی اور تادم مرگ ایمان پر قائم رہے۔ یہ ایسی بزرگ بستیاں ہیں کہ انبیاء کے بعد کوئی بھی شخص خواہ کتنی ہی عبادت و ریاضت کر ڈالے ان کے مقام و مرتبہ کو نہیں پہنچ سکتا۔ ان کی عظمت و تقدیس ہمارا دین و ایمان ہے۔ ان کی تعریف خود اللہ رب العزت نے فرمائی۔ ارشاد ہے:

”مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ، رَحِمَاءُ بَيْنَهُمْ، تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا، سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِنْ أَثَرِ السُّجُودِ“

مثلاً فی التورۃ و مثلاً فی الانجیل“ اور ان کی تعذیب جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمائی، صحابہ کی تقدیس و تعذیل پر ہمارے قرآن، ہماری سنت اور ہمارے تمام اسلامی نظام کا مدار ہے۔ وہ ہمارے دین و شریعت کے سرکاری گواہ ہیں۔ قرآن و سنت اور دین کے نام سے جو کچھ بھی ہم تک پہنچا ہے وہ اسی قدسی صفات جماعت کے ذریعہ پہنچا ہے ہمارے اسلاف کو ان ہی کی بدولت کفر و شرک کی جگہ ایمان و یقین کی روشنی ملی۔ حضرات صحابہ کے تقدس کا مستند محض عقیدت کا مستند نہیں بلکہ پوری شریعت اور پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم کی صداقت اور حقانیت کا مستند ہے۔ اگر کوئی اٹھ کر کے ان ستونوں کو گراتا ہے۔ ان کی عدالت کو مجروح کرنے کی سعی مذموم کرتا ہے۔ ان کی عظمت اور تقدس کو داغدار کرنا چاہتا ہے تو اسے ہم ملی خود کشی اور اپنے دین و شریعت سے دشمنی سمجھیں گے اور پوری خیر خواہی کے ساتھ اس ہاتھ اس قلم اور زبان کو روکنا اپنا فرض اولین سمجھیں گے۔ جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا۔ اللہ اللہ فی اصحابی لا تتخذوہم غرضاً من بعدی۔ الحدیث۔ یعنی میرے صحابہ کے بارے میں خدا سے ڈرنا۔ میرے بعد انھیں تنقید کا نشانہ نہ بنانا۔ ایک دوسری حدیث میں ارشاد فرمایا کہ میرے صحابہ کو برا بھلا نہ کہنا۔ اگر تم میں سے کوئی راہ خدا میں اُحد پہاڑ کے برابر سونا خرچ کر ڈالے تو وہ ہمارے کسی صحابی کے خرچ کئے ہوئے ایک مد جو کی برابری نہیں کر سکتا اور نہ نصف مد کی برابری کر سکتا۔ اس ارشاد رسول میں اس بات کی طرف واضح اشارہ موجود ہے کہ اصحاب رسول کو کردار و عمل کی ترازو پر نہیں بلکہ نسبت کی ترازو پر تولاجا جس نے اس اصول کو نظر انداز کیا اس نے ٹھوکر کھائی۔ جو لوگ یہ اصول مقرر کر کے کہ انبیاء کے علاوہ کوئی تنقید سے بالاتر نہیں، صحابہ کرام پر تنقید کی گنجائش نکالتے ہیں۔ خواہ وہ اسلام کا لبادہ اوڑھ کر آئیں۔ ان کے اندر سبائیت اور یہودیت کے جراثیم بول رہے ہیں اور بقول امام شافعی وہ یہود و نصاریٰ سے بھی بدتر ہیں اور یہود و نصاریٰ ان کے مقابلہ میں اپنے رسول کے ساتھیوں کے زیادہ مرتبہ شناس اور قدردان، کہ جب ان سے پوچھا گیا کہ تمہاری امت میں زیادہ بہتر کون لوگ ہیں تو یہود نے

کہا کہ موسیٰ علیہ السلام کے اصحاب اور نصاریٰ نے کہا کہ حواریین یعنی عیسیٰ علیہ السلام کے اصحاب اور ایک یہ لوگ ہیں کہ اپنے رسول کے اصحاب کو بدترین امت ثابت کرتے ہیں لگے ہوئے ہیں، یہ نہیں سوچتے کہ اگر دین کے یہ اولین محافظ و خاتم بدین، خود غرض اقرباء پرور اور ظالم و جبار تھے تو جو کتاب و سنت ان کے ذریعہ ہم تک پہنچی اور اس پر دین کی عمارت کھڑی ہوئی تو یہ ساری منہدم ہو جائے گی۔

قوله: ما بلغنا مَدَّ احدهم الخ مدد بضم المیم وتشدید الدال، بالاتفاق صاع کے چوتھائی کو کہتے ہیں اور بعض لوگوں نے کہا کہ دونوں ہتھیلیوں میں سامنے والی مقدار کو محمد کہتے ہیں۔

قوله: وكقوله عليه الصلاة والسلام الله الله في أصحابي. تہذیر عبارت ہے۔ اتقوا الله في أصحابي۔

قوله: ثم في مناقب كل الخ: جس طرح تمام صحابہ کے مناقب اور فضائل کے بارے میں عام الفاظ کے ساتھ احادیث وارد ہیں۔ اسی طرح خاص خاص صحابہ کے مناقب میں بھی احادیث صحیحہ وارد ہیں ہم یہاں چند احادیث نقل کر رہے ہیں: عن ابی ہریرۃ قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما لاحد عندنا يد الا وقد كافينا ما خلا ابا بكر فان لما عندنا يد الا يكافئه الله بها يوم القيامة، وما نفعى مال احد قط ما نفعى مال ابی بكر ولو كنت متخذنا خلیلاً، لا اتخذت ابا بكر خلیلاً۔ الحدیث۔ (ترجمہ) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میں نے ہر شخص کے احسان کا بدلہ چکا دیا ہے۔ سوائے ابوبکر رضی اللہ عنہ کے۔ ان کے احسان کا بدلہ ان کو اللہ تعالیٰ قیامت کے روز عطا فرمائے گا۔ اور کسی کے مال سے مجھے اتنا نفع نہیں پہونچا جتنا نفع مجھے ابوبکر کے مال سے پہونچا اور اگر میں کسی کو اپنا خلیل بنانا تو ابوبکر کو بنانا۔

وعن جبیر بن مطعم قال أنت النبی صلی اللہ علیہ وسلم امرأة فکلمته فی شیء فامرہا ان ترجع الیہ، قالت یا رسول اللہ اریت ان جئت ولم اجدک کانہا ترید الموت قال فان لم تجدینی فاتی ابا بکر۔ متفق علیہ۔ (ترجمہ) نبی علیہ السلام کی خدمت میں ایک عورت حاضر ہوئی۔ اور کسی چیز کے بارے میں آپ سے بات کی۔ تو آپ نے اسے دوبار اپنے پاس آنے کے لئے کہا۔ وہ بولی اے اللہ کے رسول اگر میں آؤں اور آپ کو نہ پاؤں تو پھر کیا کروں؟ آپ نے فرمایا کہ تو مجھے نہ پانا تو پھر ابوبکر کے پاس جانا۔

وعن عائشہ ان ابا بکر دخل علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال انت عتیق من النار فیومئذ معی عتیقاً۔ (رواہ الترمذی)۔ ترجمہ۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا

فرماتی ہیں کہ ابو بکر صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے تو آپ نے فرمایا کہ تم جہنم کی آگ سے آزاد ہو تو اس روز سے ان کا نام عتیق پڑ گیا۔ جس طرح واقعہ حراج کی تصدیق کرنے کے سبب صدیق کہے گئے۔ چنانچہ صدیق اور عتیق دونوں آپ کے لقب ہیں۔

عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله جعل الحق على لسان عمر وقلبه۔ رواه الترمذی۔ (ترجمہ) ابن عمرؓ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے حق کو عمر کی زبان اور دل پر رکھا ہے۔

و عن عقبه بن عامر قال قال النبي صلى الله عليه وسلم لو كان بجدي بنی نکان عبد بن الخطاب۔ رواه الترمذی۔ (ترجمہ) نبی علیہ السلام نے فرمایا کہ اگر میرے بعد کوئی نبی ہوتا تو عمر بن خطاب ہوتے۔

عن طلحة بن عبيد الله قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لكل نبي رفيق ورفيقي يعني في الجنة عثمان (رواه الترمذی)۔ (ترجمہ) نبی علیہ السلام نے فرمایا کہ ہر نبی کا ایک رفیق ہے اور جنت میں میرے رفیق عثمان ہوں گے۔

عن زيد بن ارقم ان النبي صلى الله عليه وسلم قال من كنت مولاه فعلي مولاه (رواه الترمذی)۔ (ترجمہ) نبی علیہ السلام نے فرمایا۔ جس کا میں دوست ہوں اس کے علی بھی دوست ہیں۔

عن النسائي قال سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم اتي اهل بيتك احب اليك قال الحسن والحسين (ترجمہ) آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا کہ آپ کو اپنے اہل بیت میں سے کون سب سے زیادہ محبوب ہے تو آپ نے فرمایا کہ حسن اور حسین (رضی اللہ عنہما)۔

عن النسائي ان النبي صلى الله عليه وسلم قال حسب من نساء العالمين مريم بنت عمران وخديجة بنت خويلد وفاطمة بنت محمد وآسية امرأة فرعون (رواه الترمذی)۔ (ترجمہ) نبی علیہ السلام نے فرمایا کہ تم کو سارے عالم کی عورتوں میں سے مریم بنت عمران اور خدیجہ بنت خویلد اور فاطمہ بنت محمد اور فرعون کی بیوی آسیہ کافی ہیں۔

اور اس کے علاوہ متعدد صحابہ مثلاً عبد اللہ بن عباس، حضرت ابو زبیر، اور عبیدہ بن الجراح، ابی بن کعب اور معاذ بن جبل وغیرہ کے فضائل و مناقب میں احادیث صحیحہ وارد ہیں۔

قولہ: وما وقع بينهم الخ یعنی صحابہ کے درمیان جو لڑائیاں ہوئیں یا اختلافات ہوئے

وہ صحیح مقصد پر محمول ہیں اور ان کی تاویل کی جائے گی کہ یہ سب حق کے طالب تھے اور طلب حق میں ہر ایک مجتہد تھا۔ کوئی اس اجتہاد میں مصیب تھا اور کوئی مخطی اور از روئے حدیث اجتہاد میں خطا کرنے والا معذور بلکہ ماحور ہے۔

بالجملة لم ينقل عن السلف المجتهدين والعلماء الصالحين جواز اللعن على معاوية
واحزابه لان غاية امرهم البغي والخروج على الامام، وهذا يوجب اللعن، وإنما
اختلفوا في يزيدي بن معاوية حتى ذكر في الخلاصة وغيرها انه لا ينبغي اللعن
عليه ولا على الحجاج، لان النبي عليه السلام نهى عن لعن المصلين ومن
كان من اهل القبلة، وما نقل من النبي عليه السلام من اللعن لبعض من
اهل القبلة، فلما انما يعلم من احوال الناس مالا يعلمه غيره وبعضهم اطلق
اللعن عليه، لما انما كفر حين امر بقتل الحسين، والتفقوا على جواز اللعن على
من قتلوا وامر به او اجازة ورضى به، والحق ان رضا يزيد بقتل الحسين استبنا
بذلك واهانة اهل بيت النبي عليه السلام مما تواتر معناه فان كانت تفاصيله
احاداً فنحن لا نتوقف في شأنه بل في ايماننا، لعنة الله عليه وعلى انصاره
واعوانه

ترجمہ بہر حال سلف مجتہدین اور علماء صالحین سے معاویہؓ اور ان کے گردہ پر لعن کرنے کا جواز منقول
[نہیں ہے۔ اس لئے کہ ان پر زیادہ سے زیادہ الزام امام کے خلاف خروج اور بغاوت کا ہے
اور یہ چیز لعن کرنے کو واجب نہیں کرتی۔ انھوں نے صرف یزید بن معاویہؓ کے بارے میں اختلاف کیا ہے
یہاں تک کہ خلاصہ وغیرہ کتابوں میں مذکور ہے کہ اس پر لعنت کرنا مناسب نہیں اور نہ حجاج بن یوسف
پر اس لئے کہ بنی علیہ السلام نے مصلین اور ان لوگوں پر لعنت کرنے سے منع فرمایا ہے جو اہل قبلہ میں سے ہیں
اور بنی علیہ السلام سے بعض اہل قبلہ پر جو لعنت کرنا منقول ہے تو اس وجہ سے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم لوگوں
کے ایسے احوال جلستے تھے جو دوسرے لوگ نہیں جانتے۔ اور بعض لوگوں نے اس پر لعنت کو جائز قرار
دیا اس لئے کہ وہ اس وقت کافر ہو گیا تھا۔ جس وقت حسینؑ کو قتل کرنے کا حکم دیا۔ اور علماء نے اس شخص
پر لعنت کرنے کے جواز پر اتفاق کیا ہے جس نے ان کو قتل کیا یا قتل کا حکم دیا۔ یا اس کی اجازت دی اور اس
پر خوش ہوا اور حق یہ ہے کہ حسینؑ کے قتل پر اس کا راضی ہونا اور اس پر اس کا خوش ہونا اور بنی علیہ السلام
کے گھر والوں کی توہین کرنا ایسی بات ہے جس کا معنی متواتر ہے اگرچہ اس کی جزئیات اخبارِ آحاد ہیں تو

تو ہم اس کے حال کے بارے میں بلکہ اس کے ایمان کے بارے میں توقف نہیں کرتے، اس پر اور اس کے انصار و اعوان پر اللہ کی لعنت ہو۔

تشریح

حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ صحابی رسول ہیں نبی علیہ السلام کے برادر نسبتی ہیں۔ کاتب وحی ہیں۔ ان کے بارے میں خصوصیت سے احادیث وارد ہیں۔ مثلاً ترمذی شریف میں حدیث ہے کہ نبی علیہ السلام نے ان کے بارے میں فرمایا اللہم اجعلہا دیا مہدیا و اہدیا (ترجمہ) اے اللہ معاویہ کو ہادی اور مہدی بنا اور ان کے ذریعہ لوگوں کو ہدایت فرما۔ اور بخاری شریف میں ہے کہ عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہ سے کہا گیا کہ معاویہؓ نے ایک ہی رکعت وتر پڑھی ہے تو ابن عباس نے فرمایا کہ انہیں چھوڑو وہ فقیہ ہیں۔ انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت پائی ہے اور عبد اللہ بن مبارک سے پوچھا گیا کہ معاویہؓ افضل ہیں یا عمر بن عبد العزیزؓ، تو انہوں نے فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ جہاد کے وقت معاویہؓ کے گھوڑے سے جو گرد اٹھی وہ عمر بن عبد العزیزؓ سے افضل ہے۔ اور خلیفہ راشد حضرت عمر بن عبد العزیزؓ کے پاس ایک شخص نے حضرت معاویہؓ کو برا بھلا کہا تو انہوں نے اس پر کوڑے لگائے۔ ان فضائل کے ہوتے ہوئے خارج رحمۃ اللہ علیہ کا معاویہؓ پر لعنت کے جواب کی نفی پر اکتفا کرنا اور ان کے فضائل و مناقب کے بارے میں کچھ نہ کہنا ان کی شان میں بہت بُری کوتاہی کی بات ہے۔

قولہ: وانما اختلفوا فی یزید بن معاویہؓ الخ یزید کی پیدائش سن چھپس یا چھپیس اور ایک قول کے مطابق سن ستائیس ہجری میں ہوئی ہے۔ حضرت معاویہؓ کے بعد خلافت کی باگ ڈور سنبھالی۔ یزید کے بارے میں یہ روایت کہ نبی علیہ السلام نے حضرت معاویہؓ کو دیکھا کہ وہ یزید کو گود لئے ہوئے ہیں تو آپ نے فرمایا کہ ایک جنتی ایک دوزخی کو اٹھائے ہوئے ہے۔ سراسر موضوع ہے۔ جس طرح شیعہ کی یہ روایت ہے کہ نبی علیہ السلام معاویہؓ اور ان کے بیٹے یزید دونوں کو جہنمی فرمایا۔ سراسر موضوع ہے۔ اس لئے کہ نبی علیہ السلام کے زمانہ میں یزید کی پیدائش ہی نہیں ہوئی تھی۔ اس کی پیدائش خلافت عثمانی میں ہوئی ہے۔ پھر یزید کے بارے میں بہت سی منکرات منقول ہیں۔ یعنی اس کا فاسق و فاجر ہونا۔ اور سب سے زیادہ بُرا کام نبی علیہ السلام کے اہل بیت کے ساتھ ان کا نارو سلوک ہے اسی وجہ سے علماء کے درمیان یہ بحث چل پڑی کہ یزید پر لعنت کرنا جائز ہے یا نہیں۔ بعض حضرات مثلاً امام غزالیؒ وغیرہ سے ممانعت منقول ہے۔ اس لئے کہ یزید نے خواہ کتنا بُرا گناہ کیا ہو مگر اس گناہ کی وجہ سے وہ ایمان سے خارج نہیں ہوا۔ اور نہ اہل قبلہ میں سے ہونے سے خارج ہوا۔ اور جناب نبی کریم

علیہ الصلوٰۃ والسلام نے اہل قبلہ پر لعنت کرنے سے منع فرمایا ہے۔ اہل قبلہ سے مراد وہ لوگ ہیں جو نماز میں کعبہ کا استقبال کرتے ہیں۔ یہ مسلمان ہونے کی علامت ہے۔ اس لئے کہ اسلام کے علاوہ دیگر آسمانی مذاہب والے کعبہ کی طرف منہ کر کے نماز نہیں پڑھتے۔ اور حدیث شریف میں ہے کہ جو شخص ہماری طرح نماز پڑھے اور ہمارے قبلہ کا استقبال کرے اور ہمارا ذبیحہ کھائے تو وہی وہ مسلمان ہے جس کے لئے اللہ اور اس کے رسول کا ذمہ ہے۔ اس حدیث کو بخاری نے ذکر کیا ہے اور نبی علیہ السلام سے بعض اہل قبلہ پر جو لعنت کرنا منقول ہے تو اس بات پر محمول ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو لوگوں کے ایسے احوال بذریعہ وحی معلوم ہو جاتے تھے جو دوسروں کو معلوم نہیں۔ تو ہو سکتا ہے کہ آپ کو کفر پر اس کی موت ہونے کا بذریعہ وحی علم ہو گیا ہو۔ اور بعض لوگوں نے یزید پر لعنت کرنے کی جھوٹ دی۔ ان لوگوں کے بقول حضرت حسین رضی اللہ عنہ کو قتل کرنے کا حکم دینے کی وجہ سے وہ کافر ہو گیا تھا اور کافر پر لعنت کرنا جائز ہے۔ شارح رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حضرت حسینؑ کے قتل کے جانے پر یزید کا راضی اور خوش ہونا اور اس کا نبی علیہ السلام کے گھرانے والوں کی توہین و تذلیل کرنا معنی متواتر ہے اگرچہ الفاظ آحاد کے درجہ میں ہیں۔ اس لئے ہم اس پر لعنت کے حوا کے بارے میں تردد نہیں کرتے بلکہ اس کے ایمان کے بارے میں تردد کرتے ہیں۔ اس کے بعد شارح نے لعنت اللہ علیہ کہہ کر اپنے دل کی بھڑاس نکال لی لیکن محققین کے قول کے مطابق لعنت کرنے کی تین صورتیں ہیں۔ پہلی صورت یہ کہ عام صفت کے ساتھ لعنت کی جائے مثلاً کہا جائے کہ کفار اور یہود پر اللہ کی لعنت ہو۔ یہ صورت جائز ہے بلکہ بعض صغائر کے بارے میں بھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا وصف عام کے ساتھ لعنت کرنا ثابت ہے۔ مثلاً آپ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ عورتوں سے مشابہت اختیار کرنے والے مردوں پر اور مردوں سے مشابہت اختیار کرنے والی عورتوں پر لعنت فرمائے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ ایسے معین شخص پر لعنت کی جائے جس کا کفری حالت پر مرنا شارع کے خبر دینے سے ثابت ہو۔ جیسے فرعون اور ابوجہل اور ابلیس وغیرہ۔ یہ صورت بھی جائز ہے۔ تیسری صورت یہ ہے کہ ایسے معین شخص پر لعنت کی جائے جس کا کفری حالت پر مرنا معلوم نہ ہو۔ یہ صورت ناجائز ہے۔ محققین نے یہ تفصیل اس لئے فرمائی کہ شارع نے لعنت سے سخت ممانعت فرمائی ہے۔ جیسا کہ ترمذی شریف میں روایت ہے کہ نبی علیہ السلام نے فرمایا۔ لا یكون الموت لعنا۔ یعنی مومن لعنت کرنے والا نہیں ہو سکتا۔ اور ترمذی میں ہی یہ حدیث موجود ہے کہ جو کوئی کسی پر لعنت کرے اور وہ اس لعنت کا مستحق نہیں۔ تو وہ لعنت اسی لعنت کرنے والے پر ہی لوٹ آتی ہے۔ دوسری جانب ہم دیکھتے ہیں کہ آپ نے وصف عام کے ساتھ لعنت فرمائی ہے۔ اسی طرح ایسے معین شخص پر بھی

لعنت فرمائی ہے جس کی موت کفر پر ہوئی۔ لہذا جو ازان ہی دو صورتوں پر مقصور ہوگا اور ممانعت والی آقا
تیسری صورت پر محمول ہوں گی۔ یعنی کسی ایسے معین شخص پر لعنت کرنا جائز نہیں ہے جس کا کفر پر مرنا معلوم نہیں
اور یہ بات ظاہر ہے کہ یزید کا کفر پر مرنا کسی کو معلوم نہیں۔ لہذا اس پر تعین کے ساتھ لعنت کرنا جائز نہیں
ہوگا ہاں وصف عام کے تھا لعنت کرنا مثلاً یہ کہنا کہ قاتل حسینؑ پر اللہ کی لعنت ہو جائز ہے۔ رہا یہ کہنا
کہ یزید اس وقت کافر ہو گیا تھا جس وقت اس نے حسینؑ کو قتل کرنے کا حکم دیا تھا۔ اس لئے صحیح نہیں
کہ اولاً یہ ثابت نہیں کہ یزید نے ابن زیاد کو قتل حسینؑ کا حکم دیا تھا۔ اور اگر ثابت ہو بھی جائے۔ تو بھی کفر
ثابت نہیں ہوتا کیونکہ اس کا قتل حسینؑ کا حکم دینا نہ تو حسین رضی اللہ عنہ کے مومن ہونے کی وجہ سے تھا نہ
نبی کا رشتہ دار ہونے کی وجہ سے بلکہ دنیوی علاوت کی وجہ سے تھا۔ جو کبیرہ ضرور ہے مگر کفر نہیں ہے۔

ونشهد بالجنة للعشرة الذين بشرهم النبي عليه السلام حيث قال عليه السلام
ابوبكر في الجنة وعمر في الجنة وعثمان في الجنة، وعلي في الجنة وطلحة في الجنة
وزيد في الجنة وعبد الرحمن بن عوف في الجنة وسعد بن ابى وقاص في الجنة وسعيد
بن زيد في الجنة والوعبيدة بن الجراح في الجنة، وكذا شهد بالجنة لفاطمة والحسن
والحسين لما ورد في الحديث الصحيح ان فاطمة سيدة نساء اهل الجنة وان الحسن
والحسين سيد شباب اهل الجنة، وسائر الصحابة لا يذكر ان الا بخير ويوجب
لهم اكثر مما يوجب لغيرهم من المومنين، ولا نشهد بالجنة والنار لاحد بعينه بل
نشهد بان المومنين من اهل الجنة والكافرين من اهل النار۔

ترجمہ اور ہم ان دس کے لئے جنت کی گواہی دیتے ہیں جن کو نبی علیہ السلام نے بشارت دی۔ چنانچہ
آپ نے فرمایا۔ ابوبکر جنت میں ہوں گے اور عمر جنت میں ہوں گے اور عثمان جنت میں
ہوں گے اور علی جنت میں ہوں گے۔ اور طلحہ جنت میں ہوں گے اور زبیر جنت میں ہوں گے اور عبد الرحمن
بن عوف جنت میں ہوں گے۔ اور سعد بن ابی وقاص جنت میں ہوں گے۔ اور سعید بن زید جنت میں ہوں گے
اور ابو عبیدہ ابن الجراح جنت میں ہوں گے۔ اسی طرح ہم فاطمہ اور حسن اور حسین کے لئے جنت کی گواہی
دیتے ہیں۔ اس لئے کہ حدیث صحیح میں وارد ہے۔ فاطمہ اہل جنت کی بیویوں کی سردار ہیں اور حسن و حسین
جنت کے جوانوں کے سردار ہیں۔ اور دیگر صحابہ کا صرف خیر کے ساتھ ذکر کیا جائے اور ان کے لئے اس کے
زیادہ اجر و ثواب کی امید رکھی جائے۔ جتنی دیگر مومنین کے لئے امید رکھی جاتی ہے اور ہم متعین طور پر
کسی کے لئے جنت اور جہنم کی شہادت نہیں دیتے بلکہ اس بات کی شہادت دیتے ہیں کہ مومنین اہل جنت

میں سے ہیں اور کفار جہنم والوں میں سے ہیں۔

تشریح

۱۲۲

جن دس صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے جنتی ہونے کی بشارت مشہور ہے۔ ان کے علاوہ بھی صحابہ کی بعض جماعتوں۔ مثلاً اصحاب بدر اور اصحاب بیعت الرضوان کے بارے میں اور بعض افراد مثلاً حضرت فاطمہ، حضرت حسن، حضرت حسین، حضرت بلال، حضرت سعد بن معاذ، حضرت سلمان فارسی رضوان اللہ علیہم اجمعین وغیرہ کے بارے میں بھی جنت کی بشارت احادیث صحیحہ میں وارد ہے، مگر جو مذکورہ دس حضرات کے جنتی ہونے کی بشارت ایک ہی حدیث میں وارد ہے۔ اس بناء پر ان کے جنتی ہونے کی بشارت مشہور ہو گئی اور وہ عشرہ مبشرہ کہلائے۔ سو صحابہ کرام کی جن جماعتوں یا جن افراد کے بارے میں احادیث میں جنت کی بشارت وارد ہے۔ ان کے جنتی ہونے کی ہم شہادت دیتے ہیں۔ ان کے علاوہ باقی صحابہ کے لئے عام مومنین کے مقابلہ میں اللہ تعالیٰ سے زیادہ ثواب اور مغفرت کی امید رکھتے ہیں اور عام انسانوں میں سے کسی متعین شخص کے جنتی یا جہنمی ہونے کی ہم شہادت نہیں دیتے۔ بلکہ عام لفظ کے ساتھ اس بات کی شہادت دیتے ہیں کہ اہل ایمان جنتی ہیں اور کفار جہنمی ہیں۔

ونرى المسح على الخفين في السفر والحضر لانه وان كان زيادة على الكتاب لكنه بالخبر المشهور وسئل عن علي بن ابي طالب عن المسح على الخفين فقال جعل رسول الله عليه السلام ثلثة ايام ولياليها لاسافر ولوماً وليلة للمقيم وروى ابو بكر عن رسول الله عليه السلام انه قال رخص للمسافر ثلثة ايام ولياليهن وللمقيم يوماً وليلة اذا تطهر فلبس خفيه ان مسح عليهما، وقال الحسن البصري ادركت سبعين نفراً من الصحابة يرون المسح على الخفين ولهذا قال ابو حنيفة ما قلت بالمسح على الخفين حتى جاءني زيد مثل ضوء النهار، وقال الكرخي اخاف الكفر على من لا يرى المسح على الخفين، لان الآثار التي جاءت فيه في حيز التواتر وبالجملة من لا يرى المسح على الخفين فهو من اهل البدعة حتى سئل النسب بن مالك عن السنة والجماعة فقال ان يحب الشيخين ولا تطعن في الختتين ونتمسح على الخفين.

ترجمہ

اور ہم سفر و حضر میں مسح علی الخفین کو جائز سمجھتے ہیں۔ اس لئے کہ یہ اگرچہ کتاب اللہ پر زیادتی ہے لیکن یہ زیادتی خبر مشہور کی وجہ سے ہے۔ اور علی بن ابی طالب سے مسح علی الخفین کے بارے میں سوال کیا گیا۔ تو انھوں نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مسافر کے لئے تین دن رات اور مقيم کے لئے ایک دن رات مسح کرنے کی مدت ٹھہرائی ہے اور ابو بکر نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

سے روایت کیا ہے کہ آپ نے مسافر کے لئے تین دن رات تک اور مقیم کے لئے ایک دن رات موزوں پر مسح کرنے کی اجازت دی ہے۔ جب اس نے طہارت حاصل کر کے موزے پہنے ہوں۔ اور حسن بصریؒ نے فرمایا کہ میں نے ایسے ستر صحابہ کو پایا جو مسح علی الخفین کو جائز سمجھتے تھے۔ اور انسی وجہ سے امام ابو حنیفہؒ نے کہا کہ میں مسح علی الخفین کا قائل نہیں ہوں۔ یہاں تک کہ مجھ کو اس بارے میں دن کی روشنی کے مانند واضح دلائل، پہونچ گئے اور کرخی نے کہا کہ میں اس شخص کے کفر کا اندیشہ رکھتا ہوں۔ جو مسح علی الخفین کو جائز نہیں سمجھتا۔ اس لئے کہ اس بارے میں آثار و آثار کے درجہ میں ہیں اور بہر حال جو شخص مسح علی الخفین کو جائز نہ سمجھے، تو وہ اہل بدعت میں سے ہے۔ یہاں تک کہ انس بن مالک سے اہل سنت والجماعت کے بارے میں پوچھا گیا۔ تو انھوں نے کہا کہ (علامت) یہ ہے کہ تو شیخین سے محبت کرے اور دونوں داماد رسول (حضرت عثمانؓ اور حضرت علیؓ) کو مطعون نہ کرے۔ اور مسح علی الخفین کرے۔

تشریح مسح علی الخفین کا مسئلہ اگرچہ فقہ کی جزئیات میں سے ہے۔ مگر چونکہ شیعہ شیعہ نے اہل سنت والجماعت کے برخلاف اس کے جواز کا انکار کیا ہے۔ اس بناء پر مصنفؒ نے مسح علی الخفین کے جواز کا ذکر کیا۔ اگرچہ کتاب اللہ سے وضو میں پیروں کا دھونا ثابت ہے۔ اس بناء پر مسح علی الخفین کے جواز کا قول کتاب اللہ پر زیادتی ہے۔ مگر یہ زیادتی خبر مشہور سے ہے اس بناء پر جائز ہے۔ بعض لوگوں نے جواز مسح کے بارے میں وارد احادیث و آثار کے متواتر ہونے کا دعویٰ کیا ہے۔ اور منکر جواز کو کافر کہا ہے مگر صحیح یہ ہے کہ جواز کے سلسلہ میں وارد احادیث و آثار متواتر کے قریب ہیں اور منکر جواباً بدعتی ہے کافر نہیں ہے۔ مسح علی الخفین کی کیفیت اور اس کی مدت تفصیل کے ساتھ کتب فقہ میں کو ہے وہاں دیکھ لیا جائے۔

ولا تحرم نبیذ التمد وھوان یبذ تمرا و زبیب فی الماء فیجعل فی اناء من الخوف
فیحدث فیہ لذع مکافی الفقاع کاند، نہی عن ذالک فی بدع الاسلام لما کانت
المجرا وانی الخمر ثم نسخ، فعدم تحریمہ من قواعد اهل السنة خلا فاللروافض
وھذا بخلاف ما اذا شتد و صار مسکرا فان القول بحرمۃ قلینہ و کثیرہ ما ذهب
الیہ کثیر من اهل السنة

ترجمہ اور ہم نہیں حرام سمجھتے نبیذ تمرو، اور وہ ہے کہ خشک کھجوریں یا خشک انگور پانی میں ڈال دیا جائے اور اس کو آگ میں پکی ہوئی مٹی کے برتن میں رہنے دیا جائے۔ جس سے اس میں تیزی پیدا ہو جائے۔ جیسا جو وغیرہ کی شراب میں، گویا کہ اتھرائے اسلام میں اس سے ممانعت کی

گئی تھی، جب (نیز کے) منکے شراب کے برتن ہوتے تھے، پھر یہ نہیں منسوخ کر دی گئی، تو اس کا حرام نہ ہونا اہل سنت والجماعت کے قواعد میں سے ہے۔ برخلاف روافض کے، اور یہ اس صورت کے برخلاف ہے، جب وہ (نیز) گاڑھی اور نشہ آور ہو جائے، کیونکہ اس کی قلیل اور کثیر مقدار کی حرمت کا قول ایسا ہے جس کی طرف بہت سے اہل سنت گئے ہیں۔

تشریح

۱۲۴

نیز مترجم کا معنی شارح نے بیان کر دیا ہے۔ جب گاڑھی اور نشہ آور ہو جائے تب تو اس کی قلیل و کثیر مقدار حرام ہے۔ لیکن اگر گاڑھی اور نشہ آور نہ ہو البتہ اس میں تیزی پیدا ہو جائے۔ جیسی تیزی گندم اور جسے بنائی مہلنے والی شراب میں ہوتی ہے تو روافض اس کو بھی حرام کہتے ہیں مگر اہل سنت اس کی حرمت کے قائل نہیں ہیں۔

شارح فرماتے ہیں کہ اسلام کے غلبہ کے ابتدائی زمانہ میں جبکہ نیز شراب کے برتنوں میں بنائی جاتی تھی اس وقت نیز سے ممانعت کی گئی تھی بعد میں یہ ممانعت منسوخ ہو گئی۔
قولہ الفقہاء - فاء کے ضمہ اور قاف کی تشدید کے ساتھ ہے۔ اس سے مراد جو گندم وغیرہ سے بنائی جانے والی شراب ہے۔

ولا يبلغ ولي درجة الانبياء لان الانبياء معصومون، مأمونون من خوف الخائفة
مكرهون بالوحى ومشاهد الملائكة مأمورون بتبليغ الاحكام وارشاد الامام بعد
الاتصاف بكمالات الاولياء، فما نقل عن بعض الكرامية من جواز كون الولي افضل
من النبي كفر وضلال، نعم قد يقع تردد في ان مرتبة النبوة افضل ام مرتبة
الولاية، بعد القطع بان النبي متصف بالمرتبتين وانه افضل من الولي الذي
ليس بنبي، ولا يصل العبد مادام عاقلا بالعالى حيث يسقط عنه الامرو النهى
لعموم الخطابات الواردة واجماع المجتهدين على ذلك وذهب بعض الاجميين
الى ان العبد اذا بلغ غاية المحبة وصفاء قلبه واختار الايمان على الكفر من غير
نفاق، سقط عنه الامرو النهى ولا يدخله الله النار بارتكاب الكبائر، وبعضهم
الى انه تسقط عنه العبادات الظاهرة وتكون عبادته التفرقة وهذا كفر وضلال
فان اكمل الناس في المحبة والايمان هم الانبياء خصوصاً حبيب الله تعالى صلى الله
عليه وسلم مع ان التكليف في حقهم اتم واكمل، واما قوله عليه السلام اذا
الله عبد المضره ذنب فمعاذ الله عصمه من الذنوب فلم يلحق ضررها.

ترجمہ اور کوئی بھی ولی انبیاء کے درجہ کو نہیں پہنچ سکتا۔ اس لئے کہ انبیاء معصوم ہیں۔ خاتمہ کے متعلق اندیشہ سے مامون ہیں۔ وحی اور فرشتہ کا مشاہدہ کرنے کا انھیں اعزاز حاصل ہے احکام کی تبلیغ اور مخلوق کی رہنمائی پر مامور ہیں۔ اولیاء کے کمالات کے ساتھ متصف ہونے کے بعد بعض کرامیہ سے جو ولی کا بنی سے افضل ہونا منقول ہے۔ وہ کفر اور ضلالت ہے۔ ہاں بعض دفعہ اس بارے میں تردد واقع ہوتا ہے کہ (بنی کا) مرتبہ نبوت افضل ہے یا مرتبہ ولایت، اس بات کا یقین کر نیچے بعد کہ بنی دونوں مرتبوں کے ساتھ متصف ہے اور وہ اس ولی سے افضل ہے جو بنی نہیں۔ اور بندہ اسے درجہ کو نہیں پہنچ سکتا کہ اس سے امر و نہی ساقط ہو جائے بشرطیکہ وہ عاقل بالغ ہو۔ امر و نہی سلسلہ میں، وارد خطابات کے عام ہونے کی وجہ سے اور اس پر مجتہدین کا اجماع ہونے کی وجہ سے۔ اور بعض ابا حنین اس بات کی طرف گئے ہیں کہ بندہ جب محبت اور صفاء قلب کی انتہا کو پہنچ جائے اور بغیر نفاق کے ایمان کو کفر پر ترجیح دے۔ تو اس سے امر و نہی ساقط ہو جاتے ہیں اور اللہ تعالیٰ اس کو کھائے کے ارتکاب کے سبب جہنم میں داخل نہیں فرمائے گا اور بعض اس طرف گئے کہ ظاہری عباد ساقط ہو جاتی ہیں۔ اور اس کی عبادت تفکر ہے۔ اور یہ کفر و ضلالت ہے۔ کیونکہ محبت اور ایمان میں سب لوگوں سے زیادہ کامل حضرات انبیاء ہیں۔ خاص طور پر اللہ کے حبیب صلی اللہ علیہ وسلم، اس کے باوجود ان کے حق میں تکالیف زیادہ کامل و مکمل ہیں۔ رہا بنی علیہ السلام کا یہ فرمانا کہ جب اللہ تعالیٰ کسی بندہ سے محبت کرے تو اس کو کوئی گناہ نقصان نہیں پہنچاتا تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کو گناہوں سے محفوظ رکھتا ہے۔ جس کی بناء پر اسے گناہ کا ضرر نہیں لاحق ہوتا۔

۱۲۵

تشریح اہل سنت والجماعت کا عقیدہ ہے کہ کوئی بھی خواہ کتنی ہی عبادت و ریاضت کر دے انبیاء کے مرتبہ اور مقام کو نہیں پہنچ سکتا، اس لئے کہ حضرات انبیاء ان کمالات کے ساتھ جن سے اولیاء متصف ہوتے ہیں۔ بدرجہ اتم متصف ہونے کے علاوہ مزید ایسے کمالات و اوصاف کے حامل ہوتے ہیں۔ جن سے اولیاء محروم ہیں اور وہ کمالات و اوصاف یہ ہیں (۱) حضرات انبیاء معصوم ہیں۔ برخلاف اولیاء کے کہ وہ معصوم نہیں۔ (۲) حضرات انبیاء کو سوء خاتمہ کا اندیشہ نہیں۔ جبکہ اولیاء کو برابر یہ اندیشہ رہتا ہے (۳) انبیاء پر اللہ کی وحی آتی ہے۔ اور وہ فرشتہ کا مشاہدہ کرتے ہیں اور اولیاء اس اعزاز سے محروم ہیں۔ (۴) انبیاء خدا کے احکام کی تبلیغ اور مخلوق کی رہنمائی پر مامور ہیں اولیاء براہ راست مامور نہیں ہیں۔ اور جب یہ ثابت ہو گئی کہ ولی مرتبہ نبوت کو نہیں پہنچ سکتا۔ تو بعض کرامیہ کا یہ کہنا کہ ولی کا بنی سے افضل ہونا ممکن ہے۔ کفر اور گمراہی ہے۔ البتہ بعض دفعہ اس میں

۱۲۶

تردد ہوتا ہے کہ نبی جو مرتبہ ولایت اور مرتبہ نبوت دونوں کے ساتھ متصف ہے تو اس کا مرتبہ نبوت افضل ہے یا مرتبہ ولایت بعض مشائخ صوفیہ نے کہا کہ نبی کا مرتبہ ولایت اس کے مرتبہ نبوت سے افضل ہے کیونکہ ولایت خلق سے منہ موڑ کر حق کی جانب متوجہ ہونا ہے اور نبوت خالق اور مخلوق کے درمیان واسطہ بننے کا نام ہے۔ نیز ولایت کمال باطنی ہے اور نبوت کمال ظاہری ہے۔ اور کمال باطنی کمال ظاہری سے افضل ہے اور بعض مشائخ نے کہا کہ مرتبہ نبوت افضل ہے کیونکہ ولایت میں ولی کے تھکا نبی شریک ہے۔ مگر مرتبہ نبوت میں نبی کے تھکا کوئی شریک نہیں۔

قولہ: ولا یصل العبد الخ بعض ابا حنین کا مذہب ہے کہ جب بندہ اللہ تعالیٰ سے بے پناہ محبت کرنے لگے اور اس کا قلب صاف ہو جائے اور بغیر کسی نفاق کے وہ ایمان کو کفر پر ترجیح دینے لگے تو اس سے امر و نہی ساقط ہو جاتے ہیں اور اس کو اللہ تعالیٰ کبیرہ پر سزا نہیں دے گا۔ اور بعض ابا حنین کہتے ہیں کہ ظاہری عبادات نماز روزہ وغیرہ اس سے معاف ہو جاتے ہیں اور اس کی عبادت تفکر اور ذات باری و صفات باری میں غور و فکر کرنا ہے۔

مصنفؒ اس کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ بندہ جب تک عاقل بالغ ہے وہ اللہ کے امر و نہی کا مکلف ہے کیونکہ شریعت کے احکام ہر عاقل و بالغ کے حق میں عام ہیں خواہ وہ کسی بھی حال میں ہو۔ نیز اس پر امت کے مجتہدین کا اجماع ہے۔ اس لئے کہ اللہ پر سب سے زیادہ کامل ایمان رکھنے والے اور اس سے کامل محبت کرنے والے حضرات انبیاء علیہ الصلوٰۃ والسلام ہیں۔ بالخصوص خاتم الانبیاء صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔ اس کے باوجود وہ احکام شرع کے زیادہ مکلف ہیں۔ رہا آپ کا یہ ارشاد کہ جب اللہ کسی بندہ کو محبوب بنا لیتا ہے تو اس کو کوئی گناہ نقصان نہیں پہنچایا کرتا تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ گناہ سے اس کی حفاظت کرتا ہے اس سے گناہ صادر نہیں ہونے دیتا کہ اس کا ضرر اس کو لاحق ہو۔

۱۲۷

قولہ: بعض ابا حنین الخ وجہ تسمیہ یہ ہے کہ یہ لوگ بعض محرمات کو مباح کہتے ہیں۔

والنصوص من الكتاب والسنة تحمل علی ظواہرہا ما لم یصرف عنها دلیل قطعی، كما فی الآیات التي تشعر بظواہرہا بالجهمة والجسمية ونحو ذاك، لا يقال هذا ليست من النصوص بل من المتشابه، لا نأقول المراد بالنصوص ههنا ليس ما یقابل ظواہرہا والمفسر والمحكم بل ما یجم اقسام النظم علی ما هو المتعارف، والعدل عنها ای عن الظواہر الی معانی یذغیها اهل الباطن وهم الملاحدة وسموا الباطنیة

لا دعاهم ان النصوص ليست على ظواهرها، بل لها معان باطنية لا يعلمها الا المعلم، وقصد هم بذالك نفى الشريعة بالكلي، المحادى ميل وعدول عن الاسلام واتصال والنصاف بالكفر لكونه تكذيبا للنبي عليه السلام فيما علمه بحججه به بالضرورة واما ما ذهب اليه بعض المحققين من ان النصوص مصروفة على ظواهرها، ومع ذلك فيها اشارات خفية الى دقائق تنكشف على ارباب السلوك، يمكن التطبيق بينها وبلين انظواهر المرادة فهو من كمال الايمان ومحض العرفان.

ترجمہ اور کتاب وسنت کے نصوص اپنے ظاہری معانی پر محمول کی جائیں گی، جب تک کوئی دلیل قطعی ان سے نہ پھیرے جیسا کہ ان آیات میں جو بظاہر حجت اور حسمیت وغیرہ پر دلالت کرتی ہیں یہ نہ کہا جائے کہ یہ (آیات) نصوص کے قبیل سے نہیں ہیں بلکہ متشابہ ہیں اس لئے کہ ہم کہیں گے کہ یہاں نصوص سے مراد وہ معنی نہیں جو ظاہر اور مفسر اور محکم کے مقابل ہے بلکہ ایسا معنی مراد ہے جو نظم کے تمام اقسام کو شامل ہے، جیسا کہ یہی متعارف ہے اور ان ظاہری معانی سے لیے معانی کی طرح عدول کرنا جن کا اہل باطن یعنی ملاحدہ دعویٰ کرتے ہیں اور جنہیں باطنیہ کہا جاتا ہے ان کے دعویٰ کرنے کی وجہ سے کہ نصوص اپنے ظاہری معانی پر محمول نہیں ہیں بلکہ ان کے باطنی معانی ہیں جنہیں معلم ہی جانتا ہے اور ان کا مقصد اس سے شریعت کی بالکلیہ نفی کرنا ہے۔ الحیٰ یعنی اسلام سے انحراف اور کفر سے لگاؤ ہے کیونکہ یہ نبی علیہ السلام کی ان باتوں میں تکذیب ہے جنہیں آپ کا لانا یقینی طور پر ثابت ہے رہی وہ بات جس کی طرف بعض محققین گئے ہیں کہ نصوص اپنے ظاہری معانی پر محمول ہیں۔ اس کے باوجود ان میں ایسے دقائق کی طرف مخفی اشارات ہیں جو کہ ارباب سلوک پر منکشف ہوتے ہیں۔ ان دقائق اور ظاہری مرادی معانی کے درمیان تطبیق ممکن ہے۔ تو یہ کمال ایمان اور خالص عرفان کی بات ہے۔

تشریح اہل سنت والجماعت کا مسلک یہ ہے کہ کتاب وسنت کے نصوص کو ان ہی معانی پر محمول کیا جائے جو نخت یا شرع سے معلوم ہوئے ہیں۔ جب تک ان کے خلاف پر دلیل قطعی نہ موجود ہو، مثلاً جن آیات سے باری تعالیٰ کے لئے جہت یا حسمیت ثابت ہوتی ہے ان آیات کے ظاہری اور لغوی معنی کے خلاف دلیل قطعی قائم ہے اس بناء پر ان کا ظاہری معنی مراد نہیں ہوگا لیکن جن نصوص کے ظاہری معنی کے خلاف دلیل قطعی نہیں قائم ہے۔ ان کے ظاہری معنی کو چھوڑ کر ان کے معانی کو اختیار کرنا جن کے مراد ہونے کا باطنیہ دعویٰ کرتے ہیں۔ کفر اور الحیٰ دہے کیونکہ ایسا کرنا نبی علیہ السلام کی تکذیب ہے۔

قولہ: لا یقال الخ منشاء اعتراض معترض کا نص کے اصطلاحی معنی مراد لینا ہے جو اصول فقہ والے مراد لیتے ہیں۔ اس لئے کہ اصول فقہ والے ظہور معنی کے اعتبار سے کلام شارع کی چار قسمیں بیان کرتے ہیں: (۱) نص (۲) ظاہر (۳) مفسر (۴) محکم، اسی طرح خفاء معنی کے اعتبار سے بھی چار قسمیں بیان کرتے ہیں: (۱) خفی (۲) مشکل (۳) مجمل (۴) متشابه۔ شارح کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ یہاں نص کے اصطلاحی معنی مراد نہیں، بلکہ مطلق کلام شارع مراد ہے۔ کلام شارع کو نص کہنے کی وجہ یہ ہے کہ اس کے مدلول کی صحت قطعی اور یقینی ہے اور اخت میں نص کے معنی قطع ہیں۔

قولہ: واما ما ذهب اليه الخ محققین صوفیاء کا مذہب یہ ہے کہ کتاب و سنت کے نصوص ظاہری معانی پر معمول ہوتے ہیں لیکن اس کے ساتھ ان میں ایسے لطائف کی جانب بھی اشارہ ہوتا ہے جو راہ سلوک طے کرنے والوں پر منکشف ہوتے ہیں اور یہ لطائف نصوص کے ظاہری معنی کے متافی نہیں ہوتے، بلکہ ان لطائف اور نصوص کے ظاہری معنی کے درمیان تطبیق ممکن ہے۔ مثلاً اللہ تعالیٰ کے ارشاد "مستار قناهم ينفقون" کا ظاہری معنی بھلائی کے راستے میں مال خرچ کرنا ہے، لیکن صوفیاء نے اس کے ساتھ ما رزقنا سے روحانی نعمتوں کو بھی مراد لیا ہے اور آیت کا ترجمہ یہ کیا ہے کہ جو کچھ ہم نے انھیں انوار معرفت دے رکھا ہے۔ دوسروں پر اس کا فیضان کرتے ہیں اس طرح کے لطائف حضرت مولانا اشرف علی تھانوی رحمۃ اللہ علیہ نے تفسیر بیان القرآن کے حاشیہ پر لطائف السلوک کے عنوان سے تحریر فرمائے ہیں۔

ورد النصوص بان ينكر الاحكام التي دلت عليها النصوص القطعية من الكتاب والسنة كحشر الاجساد مثلاً كفر لكونه تكذيباً صريحاً لله تعالى ورسوله عليه السلام فمن قذف عائشة بالزنا كفر واستحلال المعصية صغيرة كانت او كبيرة كفر اذا ثبت كونها معصية بدليل قطعي وقد علم ذلك مما سبقت، والاستهانة بها كفر والا استهزاء على الشريعة كفر لان ذلك من امارات التكذيب، وعلى هذا الاصول يتفرع ما ذكر في الفتاوى من انه اذا اعتقد الحرام حلالاً فان كانت حرمة لعينه وقد ثبت بدليل قطعي يكفر، وإلا فلا، بان يكون حرمة لغيره أو ثبت بدليل ظني وبعضهم لم يفرق بين الحرام لعينه و لغيره، فقال من استحل حراماً وقد علم في دين النبي عليه السلام تحريمه كنكاح ذوی المحارم او شرب الخمر واكل الميتة او الدماء او الخنزير، من غير ضرورة ف كفر، ونفل هذا الاشياء بدون الاستحلال

فسق، ومن استحل شرب النبیذ الى ان یسکر کفر، وأما لو قال لحرام، هذا حلال لترویج السلعة، ونجس الجہل لا یکفر، ویوتی ان لا یكون الخمر حراماً ولا یكون صوم رمضان فرضاً لما یشتق علیہ لا یکفر، بخلاف ما اذا امتنی ان لا یحرم الزنا وقتل النفس بغير حق فانه یکفر، لان حرمة هذا ثابتة فی جمیع الادیان، موافقة للحکمة، ومن اراد الخروج عن الحکمة فقد اراد ان یحکم الله تعالى بما لیس بحکمة وهذا جهل منه بربه تعالى، وذكر الامام السرخسی فی کتاب الحیف انه لو استحل وطئ امرأته الحائض یکفر، وفي النوادر عن محمد انه لا یکفر هو والصحيح، وفي استحلال اللواط، بامرأته لا یکفر علی الاصح، ومن وصف الله تعالى بما لا یلیق به، او سخر باسمه من اسماءه أو بامر من او امره او انکر وعده أو وعیده یکفر، وكذا لو امتنی ان لا یكون نبی من الانبیاء علی قصد استخفاف وعداوة، وكذا الوضوء علی وجه الرضاء فین تکلم بالكفر، وكذا الوجلس علی مکان مرتفع وحوله جماً یسئلونه مسائل یضحکون، ویضربونه بالوسائد، یکفرون جمیعاً، وكان الوامر رجلاً ان یکفر بالله أو عزم علی ان یامر بکفرة، وكذا الوافق لامرأة بالكفر لتبین من زوجها، وكذا لو قال عند شرب الخمر والزنا بسم الله وكذا الوصلی بغير قبلة او بغير طهارة متعمداً یکفروا، وافق ذالک القبلة، وكذا الواطلق کلمة الکفر استخفافاً لا اعتقاداً الى غیر ذالک من الفروع.

ترجمہ اور نصوص کو رد کرنا بایں طور کہ ان احکام کا انکار کیا جائے۔ جن پر کتاب و سنت کے نصوص قطعہ دلالت کرتے ہیں مثلاً حشر اجساد کا انکار کرنا، کفر ہے۔ اس لئے کہ یہ اللہ اور اس کے رسول علیہ السلام کی صریح تکذیب ہے جو شخص حضرت عائشہ پر زنا کی تہمت لگائے وہ کافر ہے اور کسی معصیت کو خواہ وہ صغیرہ ہو یا کبیرہ حلال سمجھنا کفر ہے۔ جب اس کا معصیت ہونا دلیل قطعی ہے ثابت ہو اور یہ بات ماسبق سے معلوم ہو چکی ہے اور معصیت کو معمولی سمجھنا کفر ہے۔ اور شریعت کا انکار انکار کفر ہے۔ اس لئے کہ یہ تکذیب کی علامات میں سے ہے اور ان ہی اصول پر مفرغ ہے جو فتاویٰ میں مذکور ہے کہ جب کوئی حرام کو حلال اعتقاد کرے۔ تو اگر اس کی حرمت لعینہ ہے۔ دلائل حاکمہ دلیل قطعی سے ثابت ہے۔ کافر ہو جائے گا ورنہ نہیں۔ بایں طور کہ حرمت لغیرہ ہو یا دلیل ظنی سے ثابت ہو اور بعض لوگوں نے حرام لعینہ اور حرام لغیرہ کے درمیان فرق نہیں کیا اور کہا کہ جو کسی حرام کو حلال

سمجھے۔ دران حالیکہ اس کی حرمت کا نبی علیہ السلام کے دین میں سے ہونا معلوم ہے۔ جیسے ذی رحم محرم سے
 کھاج زنا یا شراب پینا یا مردار یا خون یا خنزیر کھانا بغیر اضطرار کے تو کافر ہے اور ان چیزوں کا ارتکاب
 بغیر حلال سمجھے ہوئے فسق ہے اور جو شخص نبی کو اس کے مسکر ہونے کی حد تک پہنچنے کو حلال سمجھے کافر
 ہو جائے گا۔ بہر حال اگر کوئی شخص سامان کو رائج کرنے کے لئے یا جہالت کی وجہ سے کسی حرام کے متعلق کہے
 کہ یہ حلال ہے تو کافر نہیں ہوگا۔ اور اگر شراب کے حرام نہ ہونے کی یا رمضان کا روزہ بوجہ اس کے شایان
 ہونے کے فرض نہ ہونے کی تمنا کی تو کافر نہ ہوگا۔ برخلاف اس صورت کے کہ جب زنا اور کسی شخص کے قتل
 ناحق کے حرام نہ ہونے کی تمنا کی تو کافر ہو جائے گا۔ کیونکہ اس کی حرمت تمام ادیان میں ثابت ہے حکمت کے
 مطابق ہے۔ اور جس شخص نے حکمت سے باہر رہنے کا ارادہ کیا تو اس نے یہ چاہا کہ اللہ تعالیٰ ایسا حکم کرے
 جو حکمت نہ ہو اور یہ اپنے پروردگار کے متعلق اس کی جہالت ہے۔ اور امام سرخی نے کتاب المحض میں ذکر
 کیا کہ اگر کسی نے اپنی حالفہ بیوی سے وطی کو حلال جانا تو کافر ہو جائے گا، اور نوادر میں امام محمد سے
 روایت ہے کہ کافر نہیں ہوگا۔ یہی صحیح ہے اور اپنی بیوی سے واطت کو حلال سمجھنے کی صورت میں اصح تو
 کے مطابق کافر نہیں ہوگا اور جو شخص اللہ تعالیٰ کے متعلق ایسی بات بیان کرے جو اس کے شایان
 شان نہیں ہے یا اس کے کسی نام کا یا اس کے کسی امر کا مذاق اڑائے، یا اس کے وعدہ کا یا اس کی وعید
 کا انکار کرے، تو کافر ہو جائے گا اور اسی طرح اگر تمنا کی کہ کوئی نبی نہ ہوتا۔ استخفاف یا عداوت کا ارادہ
 کرنے کی بناء پر، اور اسی طرح رضاء کے طور پر اگر ایسے شخص پر ہنسنا جس نے کلمہ کفر بکا، اور اسی طرح اگر
 کسی بلند جگہ پر بیٹھا اور اس کے ارد گرد لوگ ہیں جو اس سے مسائل پوچھ رہے ہیں اس پر ہنسنے میں او
 ٹھیکے پھینک پھینک کر مارتے ہیں تو سب کافر قرار دئے جائیں گے۔ اسی طرح اگر کسی شخص کو اللہ کے
 ساتھ کفر کرنے کا حکم دیا۔ یا اللہ کے ساتھ کفر کرنے کا حکم دینے کا پختہ ارادہ کیا۔ اور اسی طرح اگر
 کسی عورت کو کفر کا فتویٰ دیا تاکہ وہ اپنے شوہر سے جدا ہو جائے، اور اسی طرح اگر شراب پینے کے وقت
 یا زنا کے وقت بسم اللہ کہا اور اسی طرح اگر جان بوجھ کر غیر قبلہ کی طرف یا بغیر وضو کے نماز پڑھی اگر
 وہ اتفاق سے قبلہ ہی ہو۔ اور اسی طرح اگر کلمہ کفر ادا کیا۔ اس کو معمول سمجھے کی وجہ سے نہ کہ بطور اعتقاد
 کے۔ اور اس کے علاوہ بھی جزئیات ہیں۔

۱۲۹ | تشریح | مصنف فرماتے ہیں کہ کتاب و سنت کے نصوص کو باہم معنی رو کرنا کفر ہے کہ ان احکام کا
 انکار کر دیا جائے جن پر کتاب اللہ اور سنت متواترہ کے ایسے نصوص دلالت کرتے ہیں

جن میں تاویل کا کوئی احتمال نہیں۔ اس لئے کہ ایسا کرنا اللہ اور اس کے رسول کی صریح تکذیب ہے لہذا اگر کوئی ام المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا پر زنا کی تہمت لگائے تو وہ کافر ہوگا اس لئے کہ ان کی براءت اور عفت کے سلسلہ میں سورہ نور میں متعدد آیات نازل ہوئی ہیں اور ”اولئک مبذولین“ جیسے صریح لفظوں میں ان کی براءت ظاہر فرمائی ہے۔ اسی طرح جس فعل کا گناہ ہونا دلیل قطعی سے ثابت ہے خواہ وہ صغیر ہو یا کبیرہ، اس کے حلال ہونے کا عقیدہ رکھنا بھی کفر ہے کیونکہ ایسا کرنے کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ اس کو حرام بتلانے میں شارع کو مواذا اللہ جھوٹا سمجھتا ہے اور شارع کی تکذیب کفر ہے۔ قولہ: وعلى هذه الاصول الخ یعنی علماء براۓ النہر کے فتاویٰ میں جو ذکر کیا گیا ہے وہ ان ہی مذکورہ اصول پر متفرع ہے اور وہ مذکورہ اصول یہ ہیں (۱) کسی گناہ کو حلال سمجھنا کفر ہے (۲) گناہ کو ہلکا اور معمولی سمجھنا کفر ہے (۳) شریعت کا مذاق اڑانا کفر ہے۔

قولہ: وكذا لو جلس الخ فتاویٰ میں اس طرح مذکور ہونے کی وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ ایسا واقعہ پیش آیا ہو اور اس کے بارے میں کسی نے مفتی سے استفتاء کیا ہو۔

وَالْيَأْسُ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى كُفْرٌ لَّانَهُ لَا يَأْسُ مِنْ رُوحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ، وَالْأَمْنُ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى كُفْرٌ لَّانَهُ لَا يَأْمَنُ مِنْ مَكْرِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْخَاسِرُونَ، فَإِنْ قِيلَ لِحُزْمِ بَابِ الْعَمَى يَكُونُ فِي النَّارِ يَأْسُ مِنَ اللَّهِ، وَبَابُ الْمَطِيعِ يَكُونُ فِي الْجَنَّةِ أَمْنٌ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى، فَيَلْزِمُ أَنْ يَكُونَ الْمُعْتَزِلُ كَافِرًا مَطِيعًا كَانَ أَوْ عَاصِيًا، لِأَنَّهُ إِمَّا مِنْ أَوَائِسٍ، وَمِنْ قَوَاعِدِ أَهْلِ السَّنَةِ وَالْجَمَاعَةِ أَنْ لَا يُكْفَرُ أَحَدٌ مِنْ أَهْلِ الْقِبْلَةِ، قُلْنَا هَذَا أَلَيْسَ بِيَأْسٍ وَلَا أَمْنٍ، لِأَنَّهُ عَلَى تَقْدِيرِ الْعَصِيَّاتِ لَا يَأْسُ أَنْ يَوْفَّقَهُ اللَّهُ تَعَالَى لِلتَّوْبَةِ وَالْعَمَلِ الصَّالِحِ، وَعَلَى تَقْدِيرِ اطِّعَاتِهِ لَا يَأْمَنُ مِنْ أَنْ يَخْذُلَهُ اللَّهُ تَعَالَى فَيَكْتَسِبَ الْعَمَى، وَبِهَذَا يُظْهِرُ الْجَوَابُ لِمَا قِيلَ أَنَّ الْمُعْتَزِلَ إِذَا ارْتَكَبَ كَبِيرَةً لَزِمَ أَنْ يَصِيرَ كَافِرًا لِيَأْسِهِ مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ وَلَا عَقْدَ أَنْهُ لَيْسَ بِمُؤْمِنٍ وَذَلِكَ لِأَنَّا لَا نَسْلَمُ أَنْ اعْتِقَادَ اسْتِحْقَاقِ النَّارِ يَلْزِمُ الْيَأْسَ وَإِنْ اعْتِقَادَ عَدَمِ إِيْمَانِهِ الْمَفْسُورِ بِمَجْمُوعِ التَّصَدِيقِ وَالْإِقْرَارِ وَالْأَعْمَالِ بِنَاءً عَلَى انْتِفَاءِ الْأَعْمَالِ بِوَجِبِ الْكُفْرِ، وَالْجَمْعُ بَيْنَ قَوْلِهِمْ لَا يُكْفَرُ أَحَدٌ مِنْ أَهْلِ الْقِبْلَةِ، وَقَوْلِهِمْ يُكْفَرُ مَنْ قَالَ بَخْلَفَ الْقُرْآنَ أَوْ اسْتَحَالَةَ الرُّوْيَةِ أَوْ سَبَّ الشَّيْخَيْنِ أَوْ لَعْنَهُمَا، وَامْتَالَ ذَلِكَ مُشْكَلٌ۔

ترجمہ

۱۳۰

اور اللہ تعالیٰ سے یوسی کفر ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کی رحمت سے صرف کافر لوگ ہی مایوس ہوتے ہیں اور اللہ تعالیٰ سے بے خونی کفر ہے۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کی تدبیر سے وہی لوگ بے خوف ہوتے ہیں جو خسارہ اٹھانے والے ہیں پس اگر کہا جائے کہ اس بات کا یقین کہ عاصی جہنم میں ہوگا اللہ سے ناامیدی ہے۔ اور اس بات کا یقین کہ مطیع جنت میں ہوگا اللہ تعالیٰ سے بے خونی ہے۔ تو لازم آئے گا کہ معتزلی کافر ہو خواہ وہ مطیع ہو یا عاصی ہو۔ اس لئے کہ وہ یا تو بے خوف ہوگا یا مطیع ہو نیکی صورت میں) یا ناامید ہوگا (عاصی ہونے کی صورت میں) حالانکہ اہل السنۃ والجماعت کے قواعد میں سے یہ ہے کہ اہل قبلہ میں سے کسی کی تکفیر نہ کی جائے۔ ہم کہیں گے کہ یہ ناامیدی نہیں ہے اور نہ بے خونی ہے اس لئے کہ وہ عاصی ہونے کی صورت میں اس بات سے ناامید نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کو توبہ اور نیک عمل کی توفیق دیدے۔ اور مطیع ہونے کی صورت میں اس بات سے بے خوف نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کو بے یار و مددگار چھوڑ دے پس وہ عاصی کا ارتکاب کرنے لگے اور اسی سے اس اعتراض کا جواب ظاہر ہو جاتا ہے جو یوں بیان کیا جاتا ہے کہ معتزلی جب کسی کبیرہ کا ارتکاب کرے تو لازم ہوگا کہ وہ کافر ہو اللہ کی رحمت سے اپنے ناامید ہونے اور اپنے بارے میں یہ عقیدہ رکھنے کی وجہ سے کہ وہ مومن نہیں ہے۔ اور یہ (جواب کا ظاہر ہونا) اس لئے ہے کہ ہم یہ بات نہیں مانتے کہ اپنے مستحق مار ہونے کا اعتقاد ناامید ہونے کو مستلزم ہے۔ اور اس بات کو بھی نہیں مانتے کہ ایمان بمعنی تصدیق اور اقرار اور اعمال کے مجموعہ کے نہ ہونے کا اعتقاد اعمال کے منتفی ہونے کی بناء پر کفر کو واجب کرنا ہے اور مشائخ کے اس قول کہ اہل قبلہ میں سے کسی کی تکفیر نہ کی جائے۔ اور ان کے اس قول کے رد میں کہ خلق قرآن اور استحاء رویت باری یا سب شیخین یا لعن شیخین وغیرہ کے قائل کی تکفیر کی جائے۔ تطبیق مشکل ہے۔

تشریح

قولہ: فان قيل الامتعزلہ کا مذہب یہ ہے کہ مطیع کو جنت میں اور عاصی کو جہنم میں داخل کرنا اللہ تعالیٰ پر واجب ہے اس لئے اعتراض وارد ہوتا ہے کہ معتزلی اگر مطیع ہوگا تو اسے اپنے جنت میں داخل کئے جانے کا یقین ہوگا اور وہ اللہ کے عذاب سے بے خوف ہوگا۔ اور اگر عاصی ہوگا تو اپنے جہنم ہونے کا یقین ہوگا اور وہ اللہ کی رحمت سے مایوس ہوگا۔ اور مصنف کے بقول اللہ کی رحمت سے مایوسی اور اس کے عذاب سے بے خونی دونوں باتیں کفر ہیں۔ پھر تو معتزلی کو ہر حال میں کافر کہنا چاہیے۔ حالانکہ اہل السنۃ والجماعت کے قواعد میں سے ہے کہ اہل قبلہ میں سے کسی کو کافر نہ کہنا چاہیے۔

شارح رحمۃ اللہ علیہ نے اس اعتراض کا یہ جواب دیا کہ معتزلی نہ تو عاصی ہونے کی صورت میں اللہ کی رحمت سے مایوس ہے اور نہ مطیع ہونے کی صورت میں اللہ کے عذاب سے بے خوف ہے۔ کیونکہ مایوسی ہونے کی صورت میں وہ اس بات سے مایوس نہیں کہ اللہ تعالیٰ اس کو توبہ اور نیک عمل کی توفیق دے گا اور مطیع ہونے کی صورت میں اسے یہ خوف لاحق ہو کہ اللہ تعالیٰ اس سے نیک عمل کی توفیق سلب کر لیں جس کی وجہ سے وہ گناہ میں مبتلا ہو جائے۔

قولہ: والجمع بین قولہما الخ یعنی ایک طرف یہ کہا جاتا ہے کہ اہل قبلہ کی تکفیر نہ کی جائے۔ اور دوسری جانب یہ کہا جاتا ہے کہ قرآن کو مخلوق کہنے والے اور جنت میں اللہ کی رویت کو محال کہنے والے اور شیخین پرست و شتم کرنے والے کی تکفیر کی جائے گی۔ ان دونوں قولوں میں تناقض ہے۔ تصبیح مشکل ہے لیکن یہ اشکال متعدد طریقوں سے دور کیا گیا ہے (۱) کہ اہل قبلہ میں سے کسی کی تکفیر نہ کرنا شیخ اشعری اور ان کے متبعین کا قول ہے اور ملتقی میں امام اعظم ابو حنیفہ سے بھی یہی منقول ہے اور مذکورہ لوگوں کی تکفیر فقہاء کا مذہب ہے اور جب قائل ہر قول کے مختلف لوگ ہیں تو کوئی تناقض نہیں (۲) مذکورہ لوگوں کی تکفیر حقیقت پر محمول نہیں بلکہ تہدید اور تعلیظ پر محمول ہے۔

وتصدیوت الکاهن بما یخبرہ عن الغیب کفر بقولہ غلبہ السلام من اتى کاہنًا
فصدقه بما یقول فقد کفر بما انزل اللہ تعالیٰ علی محمد والکاهن ہوالذی یخبر
عن الکوائن فی مستقبل الزمان ویذی عن معرفۃ الاسرار ومطالعۃ علم الغیب، وکان
فی العرب کھنۃ یدعون معرفۃ الامور۔ فمنہم من کان یزعم ان لہ رؤیًا من الجن
وتابعًا یلقى الیہ الاخبار، ومنہم من کان یزعم انه یستدرک الامور بفہم عطیہ
والمنجم اذا ادعی العلم بالحوادث الآتیۃ فهو مثل الکاهن، وبالجملة العلم بالغیب
امر تفرد بہ اللہ تعالیٰ، لا سبیل الیہ للعباد الا باعلام منہ اوالہام بطریق المعجزۃ
اوالکرامۃ، وارشادہ الی الاستدلال بالامارات فیما یمکن فیہ ذالک، ولہذا ذکر
فی الفتاوی ان قول القائل عند رویۃ ہالہ القمر یمکون مطر مدعی علمہ الغیب
لا بعلا متہ کفر۔

ترجمہ | اور ایسی بات میں کاہن کی تصدیق کرنا جس کی وہ غیب کے بارے میں خبر دے کفر ہے۔
نبی علیہ السلام کے ارشاد فرمانے کی وجہ سے کہ جو شخص کسی کاہن کے پاس آئے اور اس
کی کہی ہوئی بات کو سچ جانے تو اس نے اس کتاب کا انکار کیا جو اللہ نے محمد پر نازل کی۔ اور کاہن وہ شخص

ہے۔ جو مستقبل میں پیش آنے والے واقعات کے بارے میں خبر دے۔ اور اسرار کی معرفت اور غیب کے آگاہ ہونے کا مدعی ہو۔ اور عرب میں کچھ کاہن تھے جو امور غیبیہ کی معرفت کے مدعی تھے ان میں سے بعض یہ دعویٰ کرتے تھے کہ اس کے پاس دکھائی دینے والے اور ساتھ رہنے والے جن ہیں جو اس کو خبریں پہنچاتے ہیں اور بعض یہ دعویٰ کرتے تھے کہ وہ اپنی خدا واد ذہانت کے ذریعہ امور غیبیہ کا ادراک کر لیتا ہے اور نجومی جب آئندہ کے واقعات جانتے کا دعویٰ کرے تو وہ مثل کاہن کے ہے۔ بہر حال غیب کا علم ایسی چیز ہے جس میں اللہ تعالیٰ منفرد ہیں۔ بندوں کے لئے اس کی طرف کوئی سبیل نہیں مگر اللہ تعالیٰ کے بتلانے سے یا معجزہ یا کرامت کے طور پر الہام کرنے سے۔ یا ان چیزوں میں علامات سے استدلال کی طرف رہنمائی کر کے جن میں ایسا ممکن ہے۔ اسی وجہ سے فتویٰ میں مذکور ہے کہ چاند کا ہالہ دیکھنے کے وقت کہنے والے کا علم غیب کا مدعی بن کر یہ کہنا کہ بارش ہوگی۔ نہ کہ بارش کی علامت کی وجہ سے، یہ کفر ہے۔

تشریح غیب سے مراد وہ چیز ہے جس کا ادراک نہ تو حواس سے ہو سکتا ہے نہ اس کا علم ضروری ہے اور نہ ہی اس پر کوئی دلیل ہے کہ استدلال کے ذریعہ حاصل ہو سکے۔ قرآن نے غیر اللہ سے اسی غیب کے علم کی نفی کی ہے اور جس چیز کا ادراک کسی حاسہ کے ذریعہ یا دلیل کے ذریعہ ہو سکتا ہے یا اس کا علم ضروری ہے وہ غیب کے قبیل سے نہیں ہے۔ نہ اس کے علم کا دعویٰ کفر ہے اور نہ اس کے مدعی کی تصدیق کفر ہے

قولہ ارتبنا۔ یہ لفظ فعیل کے وزن پر اسم مفعول مبرئی کے معنی میں ہے۔ مراد ساتھ رہنے والا جن جو دکھائی دیتا ہو۔

والمعدوم ليس بشئ ان اريد بالشئ الثابت المتحقق على ما ذهب اليه المحققون من ان الشيئ لا يتساوى الوجود والنبوت والعدم يرادف النفي، فهذا احكم ضروري، لم يناف في الاعتزال القائمون بان المعدوم الممكن ثابت في الخارج، وان اريد ان المعدوم لا يسي شيئاً، فهو بحث لغوي مبني على تفسير الشئ بان الوجود والمعدوم ادما يصح ان يعلم ويخبر عنه، فالمرجع الى النقل وتلبيح موارد الاستعمال۔

ترجمہ اور معدوم شئی نہیں ہے اگر شئی سے مراد ثابت ہے اور متحقق ہے جیسا کہ محققین کا مذہب ہے کہ شئییت وجود اور نبوت کا مرادف ہے اور عدم نفی کا مرادف ہے۔ تب تو یہ حکم ضروری ہے۔ اس میں کسی نے اختلاف نہیں کیا ہے۔ سوائے معتزلہ کے جو اس بات کے قائل ہیں کہ

معدوم ممکن خارج میں ثابت ہے۔ اور اگر یہ مراد ہو کہ معدوم کو شئی نہیں کہا جاتا تو یہ لغوی بحث ہے جو شئی کی اس تفسیر پر مبنی ہے کہ وہ موجود ہے یا معدوم ہے یا اس چیز کا نام ہے جس کا معدوم ہونا یا مخبر عنہ بننا صحیح ہو تو مرجع نقل اور مواقع استعمال کی چھان بین ہے۔

تشریح

اشاعرہ اور معتزلہ کے درمیان مختلف فیہ مسائل میں سے معدوم سے متعلق دو مسئلے ہیں۔ پہلا مسئلہ یہ ہے کہ اشاعرہ کہتے ہیں کہ معدوم خارج میں ثابت نہیں ہے اور معتزلہ کہتے ہیں کہ معدوم ممکن خارج میں ثابت ہے۔ منفی نہیں ہے۔ دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ اشاعرہ کا کہنا ہے کہ عرف و بخت میں معدوم کو شئی نہیں کہا جاتا۔ اگر معدوم پر شئی کا اطلاق ہوا ہے تو وہ مجاز پر محمول ہو اور معتزلہ کہتے ہیں کہ معدوم کو شئی کہا جاسکتا ہے۔ مصنف کے قول میں دونوں مسکوں کے بیان کا احتمال ہے۔ اس لئے شارح نے فرمایا کہ اگر مصنف کی مراد پہلے مسئلہ کا بیان ہے۔ تب تو یہ بدیہی حکم ہے جس پر دلیل پیش کرنے کی ضرورت نہیں۔ اور اگر دوسرے مسئلہ کا بیان ہے تو یہ لغوی نزاع ہے جس کا مرجع نقل اور اس لفظ کے مواقع استعمال کی چھان بین ہے۔

وَفِي دَعَاءِ الْاَحْيَاءِ لِلْاَمْوَاتِ وَصَدَقْتَهُمَا اَيْ صَدَقَتْ الْاَحْيَاءُ عَنْهُمْ اَيْ عَنِ الْاَمْوَاتِ نَفْعَ لَهُمَا اَيْ لِلْاَمْوَاتِ خِلَافًا لِلْمَعْتَزِلَةِ، تَسْكَابَانِ الْقَضَاءُ لَا يَتَبَدَّلُ، وَكُلُّ نَفْسٍ مَرهُونَةٌ بِمَا كَسَبَتْ وَالْمَرْءُ يُجْزَى بِعَمَلِهِ لَا بِعَمَلِ غَيْرِهِ، وَلَنَا مَا وَرَدَ فِي الْاَحَادِيثِ الصَّحَاحِ مِنْ الدَّعَاءِ لِلْاَمْوَاتِ خُصُوصًا فِي صَلَاةِ الْجَنَازَةِ، وَقَدْ تَوَارَثَ السَّافِرُ، فَلَوْلَمْ يَكُنْ لِلْاَمْوَاتِ نَفْعٌ فِيهِ لَمَّا كَانَ لَهُ مَعْنَى، وَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَا مِنْ مَيِّتٍ تَصَلَّى عَلَيْهِ اُمَّةٌ مِنَ الْمُسْلِمِينَ يَبْلُغُونَ مِائَةً كُلُّهُمْ يَشْفَعُونَ لَهُ اِلَّا شَفَعُوا فِيهِ وَعَنْ سَعْدِ بْنِ عِبَادَةَ اَنَّهُ قَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ اِنْ اُمِّ سَعْدٍ قَدْ مَاتَتْ، فَاَيُّ الصَّدَقَةِ اَفْضَلُ، قَالَ الْمَاءُ. فَحُفِرَ بَيْتًا وَقَالَ هَذَا لِاُمِّ سَعْدٍ، وَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ الدَّعَاءُ يَرْدُّ الْبَلَاءَ وَالصَّدَقَةُ تَطْفِئُ غَضَبَ الرَّبِّ، وَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ اِنَّ الْعَالَمَ وَالْمُتَعَلِّمَ اِذَا مَرَّ اَعْلَى وَرَبَّنَا فَانِ اللَّهُ يَرْفَعُ الْعَذَابَ عَنْ مَقَابِرِهِ تِلْكَ الْقَرْيَةُ اَرْبَعِينَ يَوْمًا وَالْاَحَادِيثُ وَالْاَوَانِ فِي هَذَا الْبَابِ كَثْرَتُهَا اِنْ تَحْصَى.

ترجمہ | اور مردوں کے واسطے زندوں کی دعائیں اور مردوں کی طرف سے زندوں کے صدقہ خیرات کرنے میں مردوں کو نفع ہوتا ہے۔ برخلاف معتزلہ کے کہ ان کے نزدیک کسی کے لئے دوسرے کا عمل نفع بخش نہیں ہے، اس بات سے استدلال کرنے کی وجہ سے کہ قضاء اپنی

بدلتی نہیں اور ہر نفس اپنے عمل میں ماخوذ ہوگا اور انسان کو اپنے ہی عمل کی جزاء ملے گی۔ اور ہماری دلیل احادیث صحیحہ میں مردوں کے لئے بالخصوص نماز جنازہ میں دعاء کا وارد ہونا ہے اور سلف نے اس کو ایک دوسرے سے لیا ہے۔ سو اگر اس میں مردوں کا کوئی نفع نہ ہوتا تو اس کا کوئی معنی نہ ہوتا۔ نبی علیہ السلام نے ارشاد فرمایا کہ جس میت پر بھی مسلمانوں کی کوئی جماعت جن کی تعداد سو کو پہنچتی ہے نماز جنازہ پڑھتی ہے اور وہ سب اس کے لئے سفارش کرتے ہیں۔ تو اس کے بارے میں ان کی سفارش ضرور قبول ہوتی ہے اور سعد بن عبادہ سے مروی ہے کہ انھوں نے کہا یا رسول اللہ ام سعد مر گئی ہے تو ان کے لئے کون سا صدقہ افضل ہوگا؟ آپ نے فرمایا۔ پانی! تو سعد بن عبادہ نے ایک کنواں کھدوایا اور فرمایا کہ ام سعد کے لئے وقف ہے اور نبی علیہ السلام نے فرمایا کہ دعاء مصائب کہ دور کرتی ہے اور صدقہ پروردگار کے غضب کو ٹھنڈا کرتا ہے۔ اور نبی علیہ السلام نے فرمایا کہ عالم اور متعلم کا جب کسی بستی پر گزرتا ہے تو اللہ تعالیٰ اس بستی کے قبرستان سے چالیس روز تک کے لئے عذاب اٹھا لیتے ہیں۔ اور اس باب میں احادیث و آثار بے شمار ہیں۔

تشریح ایصالِ ثواب کا ثبوت بہت سی احادیث اور آثار سے ہے، مثلاً مسلم شریف میں حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے اذ مات ابن آدم انقطع عمله الا من ثلاث صدقہ جاریہ و علم ینفع بہ و ولد صالح یدعوا۔ اسی طرح حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے ما المیت فی قبرہ الا شبیۃ الخریق المتغویث یتنظر دعوة تلحقہ من ابیہ او امیہ او ولدیہ او صدیق ثقہ، فاذا الحقہ کان احب الیہ من الدنیا۔ رہا معتزلہ کا استدلال اس بات سے کہ قضاء الہی خواہ کسی پر انعام کئے جانے سے متعلق ہو یا عذاب دئے جانے سے متعلق ہو۔ اس میں تبدیلی نہیں ہوگی تو اس کا جواب یہ ہے کہ جب شارع نے مردہ کے لئے زندوں کی دعا اور ان کی طرف سے صدقہ خیرات کے نفع بخش ہونے کی خبر دی ہے تو اس پر ایمان لانا واجب ہے اور اسی طرح ان کی دلیل ”لیس للانسان الا ما سعی“ میں انسان سے کافر انسان مراد ہے۔

قَالَ تَعَالَى يُجِيبُ الدَّعَوَاتِ وَيُقْضَى الْحَاجَاتُ لِقَوْلِهِ تَعَالَى ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ، وَلِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَسْتَجَابُ الدَّعَاءُ لِعَبْدٍ مَالِمِ يَدْعُ بِأَتَمِّ وَقْطِيعَةٍ رَحِمَ مَالِمٍ يَسْتَعْجِلُ وَلِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِنَّ رَبَّكُمْ حَرِيمٌ يَسْتَجِيبُ مِنْ عَبْدٍ إِذَا رَفَعَ يَدَيْهِ إِلَيْهِ أَنْ يَرُدَّهُمَا صَفْرًا، وَاعْلَمْ أَنَّ الْعَمَلَةَ فِي ذَلِكَ صَدَقَ النِّيَّةُ وَخُلُوصُ الطَّوْبَةِ

وَحُضُورُ الْقَلْبِ لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ ادْعُوا اللَّهَ وَأَنْتُمْ مُوقِنُونَ بِالْإِجَابَةِ، وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَجِيبُ الدَّعَاءَ مِنْ قَلْبٍ غَافِلٍ لَاهٍ، وَاخْتَلَفَ الْمُشَائِخُ فِي أَنَّهُ هَلْ يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ يَسْتَجَابُ دُعَاءُ الْكَافِرِ، فَمَنْعَهُ الْجُمْهُورُ لِقَوْلِهِ تَعَالَى وَمَا دُعَاءُ الْكَافِرِينَ إِلَّا فِي ضَلَالٍ، وَلَا نَهَى لَا يَدْعُو اللَّهَ تَعَالَى لِأَنَّهُ لَا يَعْرِفُهُ، وَإِنْ اقْتَرَبَ فَلَمَّا وَصَفَهُ بِمَا لَا يُلِيقُ بِهِ فَقَدْ نَقَضَ اقْتِرَاءَهُ، وَمَا رَوَى فِي الْحَدِيثِ أَنَّ دَعْوَةَ الْمَظْلُومِ وَإِنْ كَانَ كَافِرًا لَا يَسْتَجَابُ لِمَحْمُولٍ عَلَى كُفْرَانِ النِّعْمَةِ، وَجُوزُهُ لِبَعْضِهِمْ لِقَوْلِهِ تَعَالَى حَتَّىٰ عَنْ ابْلِيسَ رَأَى أَنْظَرَ فَقَالَ اللَّهُ تَعَالَى إِنَّكَ مِنَ الْمُنْظَرِينَ، هَذِهِ إِجَابَةٌ، وَالْيَهُودُ ذَهَبَ أَبُو الْقَاسِمِ الْحَكِيمُ وَابُونَصْرٍ الدَّبُوسِيُّ، قَالَ الصَّدْرُ الشَّهِيدُ وَبِیَفْتَى.

۱۳۲

ترجمہ

اور اللہ تعالیٰ دعائیں قبول کرتا ہے اور حاجات پوری کرتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کے ارشاد فرماتے ہیں کہ تم مجھ سے مانگو میں تمہاری دعا قبول کروں گا اور نبی علیہ السلام کے ارشاد فرماتے ہیں کہ بندہ کی دعا قبول ہوتی ہے بشرطیکہ وہ گناہ کے متعلق یا قطع رحم کے متعلق دعا نہ کرے بشرطیکہ وہ جلدی نہ مچائے اور نبی علیہ السلام کے ارشاد فرماتے ہیں کہ تمہارا رب بڑا باحیا ہے۔ کریم ہے۔ جب بندہ اسکی طرف اپنے ہاتھ اٹھاتا ہے تو اسے ان کو خالی واپس کرتے ہوئے حیا آتی ہے۔ اور جاننا چاہیے کہ دعا کی قبولیت کے سلسلے میں، قابل اعتماد چیز صدق نیت اور خلوص قلب اور حق تعالیٰ کے ساتھ حضور قلب ہے۔ نبی علیہ السلام کے ارشاد فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ سے دعا کرو۔ دراصل حالیکہ کہ قبولیت کا یقین رکھو اور یہ بات جان لو کہ اللہ تعالیٰ غافل اور کھلواڑ کرنے والوں کی دعا قبول نہیں فرماتے ہیں اور اس بارے میں مشائخ کا اختلاف ہے کہ کیا یہ کہا جاسکتا ہے کہ کافر کی دعا قبول ہوتی ہے؟ تو جہور نے اس کا انکار کیا۔ اللہ تعالیٰ کے ارشاد فرماتے ہیں کہ کافر کی دعا محض بیکار ہوتی ہے اور اس لئے کہ وہ اللہ تعالیٰ سے دعا کرتا ہی نہیں اس لئے کہ وہ اللہ تعالیٰ کی معرفت نہیں رکھتا اور اگر زبان سے اس کا اقرار کرتا ہے تو جب اس نے اللہ کی ایسی صفت بیان کی جو اس کے شانِ شان نہیں ہے تو اس کا اقرار ٹوٹ گیا اور حدیث میں جو آیا ہے کہ مظلوم کی دعا قبول ہوتی ہے اگرچہ وہ کافر ہو تو وہ کفرانِ نعمت پر محمول ہے اور بعض لوگوں نے اس کو جائز قرار دیا ہے۔ اور ابلیس کے متعلق بطور حکایت اللہ تعالیٰ کے ارشاد فرماتے ہیں کہ ابلیس نے کہا۔ رب انظر فی الیوم یبعثون۔ ترجمہ۔ اے اللہ مجھے قیامت تک مہلت دیجئے تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ إِنَّكَ مِنَ الْمُنْظَرِينَ۔ ترجمہ۔ تجھے مہلت دی گئی۔ یہ قبولیت ہے۔ اور یہی مذہب ہے۔

الوقایم حکیم اور ابولفر دہوی کا۔ صدر الشہید نے کہا کہ اسی پر فتویٰ ہے۔

تشریح قولہ: واختلف المشائخ انہ دونوں قولوں کے درمیان تطبیق کی یہ صورت ہو سکتی ہے کہ کافر کی دعا اگر دنیا سے متعلق ہو تو قبول ہو سکتی ہے اور اگر آخرت سے متعلق ہو تو قبول نہیں ہوگی۔

وما اخبر بہ النبی علیہ السلام من اشراط الساعة ای من علاماتہا من خروج الدجال ودابة الارض ویاجوج وما جوج ونزول عیسیٰ علیہ السلام من السماء وطلوع الشمس من مغربہا فهو حق لانہا امور ممکنہ اخبر بہا الصادق قال حذیفہ بن اسید الغفاری طاع النبی علیہ السلام علینا ونحن نتذکر فقال ما تذکرون قلنا ذکر الساعة قال انہا لن تقوم حتی تروا قبلہا عشر آیات فذکر الدخان والدجال والدابة وطلوع الشمس من مغربہا ونزول عیسیٰ بن مریم ویاجوج وما جوج وثلثہ خسف خسف بالشرق وخسف بالمغرب وخسف بجزیرۃ العرب، وأخذ الک نار یموت الیمنت تطرد الناس الی محشرهم، والاحادیث الصحاح فی ہذہ الاشرط کثیرہ جدا، وقد روی احادیث واثار فی تفاسیلہا وکیفیاتہا فتطلب من کتب التفسیر والسیر والتواریخ۔

ترجمہ اور نبی علیہ السلام نے جن علامات قیامت کی خبر دی ہے۔ مثلاً دجال اور دابة الارض اور یاجوج ماجوج کا خروج اور عیسیٰ علیہ السلام کا آسمان سے نزول اور آفتاب کا مغرب سے طلوع ہونا تو یہ حق ہے اس لئے کہ یہ ایسے ممکن امور ہیں جن کی مخبر صادق نے خبر دی ہے۔ حذیفہ بن اسید غفاری فرماتے ہیں کہ نبی علیہ السلام اچانک ہمارے پاس آ پہنچے۔ دریاں حالیکہ ہم سب آپس میں گفتگو کر رہے تھے۔ آپ نے پوچھا کیا گفتگو کر رہے ہو۔ ہم نے کہا کہ ہم قیامت کا ذکر کر رہے ہیں تو آپ نے فرمایا کہ قیامت ہرگز نہیں آئے گی یہاں تک کہ اس پہلے تم دس نشانیاں دیکھو۔ پھر آپ نے دُخان اور دجال کا اور دابة الارض کا اور مغرب سے آفتاب کے طلوع ہونے کا اور عیسیٰ ابن مریم کے نزول کا اور یاجوج ماجوج کا اور تین خسوف (زمین کے دھنسنے کا) مشرق میں ایک خسف کا اور مغرب میں ایک خسف کا اور جزیرۃ العرب میں ایک خسف کا ذکر فرمایا۔ اور اس کے آخر میں ایک آگ میں سے نکلے گی جو لوگوں کو ان کے معشر کی طرف بھگا کر لے جائے گی اور ان علامات کے بارے میں احادیث کثرت سے ہیں اور ان کی تفصیلات اور کیفیات کے بارے میں احادیث اور آثار مروی ہیں۔

لہذا تفسیر اور سیرت اور تاریخ کی کتابوں سے معلوم کرنا چاہیئے۔

تشریح

اہل سنت والجماعت کا عقیدہ ہے کہ نبی علیہ السلام نے جن علامات قیامت کی خبر دی ہے وہ حق ہیں کیونکہ وہ سب ایسی ممکن باتیں ہیں جن کی مخبر صادق نے خبر دی ہے اور جس

ممكن چیز کی مخبر صادق خبر دے۔ اس کو ماننا واجب ہے۔ اس لئے ان علامات قیامت پر ایمان لانا واجب ہے۔ ان علامات قیامت کی تفصیل اور توضیح سیرت اور تاریخ و تفسیر کی کتابوں میں موجود ہے۔ بخوف طوالت ہم انہیں نظر انداز کرتے ہیں۔

والمجتہد فی العقلیات والشرعیات الاصلیة والفرعیة قد یخطئ وقد یصیب فذهب بعض الاشاعرة والمعتزلة الى ان كل مجتہد فی المسائل الشرعیة الفرعیة التي لا قاطع فیہا مصیب، وهذا الاختلاف مبني على اختلاف فهم فی ان الله تعالى أوفى كل حادثة حكماً معيناً أم حكمه فی المسائل الاجتهادية بما أدى اليه رأي المجتهد، وتحقیق هذا المقام ان المسألة الاجتهادية إما لا يكون من الله تعالى فیها حكم معين قبل اجتهاد المجتهد أو يكون، وحینئذ إما ان لا يكون من الله تعالى علیه دلیل أو يكون، وذلك الدلیل إما قطعی أو ظنی، فذهب الى كل احتمال جماعة، والمنحاران الحكم معين وعليه دلیل ظنی ان وجده المجتهد اصاب، وان، فمقدرة اخطأ، والمجتهد غیر مكلف باصابته لغرضه وخفاءه فلذلك كان المنطوق معذوراً بل بما جوازاً فلا خلاف على هذا المذهب فی ان المنطوق ليس باثم، وانما الخلاف فی ان منخطی ابتداء وانتهاء ای بالنظر الى الدلیل والحكم جميعاً، واليه ذهب بعض المشائخ وهو مختار الشيخ ابی منصور وأنتهاء فقط ای بالنظر الى الحكم حيث اخطأ فيه، وان اصاب فی الدلیل حيث اقامه على وجهه مستجمعاً بجميع شرائطه واركانه، واتى بما كلف من الاعتبارات وليس عليه فی الاجتهاد دية اقامة الحجة القطعية التي مدلولها حق البتة۔

ترجمہ اور عقلیات اور شرعیات اصلية اور فرعية میں اجتہاد کرنے والا کبھی خطا کرتا ہے اور کبھی صواب پر ہوتا ہے اور بعض اشاعره اور معتزله کا مذہب ہے کہ ان مسائل شرعیہ فرعیہ میں جن میں کوئی دلیل قطعی نہیں۔ ہر اجتہاد کرنے والا صواب اور درستگی پر ہوتا ہے اور یہ اختلاف اس بارے میں ان کے اس اختلاف پر مبنی ہے کہ ہر مسئلہ میں اللہ تعالیٰ کا ایک حکم معین ہے یا مسائل

اجتہاد یہ میں اس کا حکم وہی جس حکم تک مجتہد کی رائے پہنچے۔ اور مسئلہ کی تحقیق یہ ہے کہ مسائل اجتہاد میں مجتہد کے اجتہاد سے پہلے یا تو اللہ کی طرف سے کوئی حکم معین نہیں ہوگا یا معین ہوگا اور اس صورت میں یا تو اللہ کی طرف سے اس پر کوئی دلیل نہیں ہوگی یا ہوگی اور وہ دلیل یا قطعی ہوگی یا ظنی ہوگی۔ تو ہر احتمال کی طرف ایک جماعت گئی ہے اور مختار یہ ہے کہ حکم معین ہے اور اس پر دلیل ظنی ہے جس کو مجتہد اگر پالے تو وہ صواب پر ہے اور اگر نہ پالے تو خطا پر ہے۔ اور مجتہد حکم صواب پالنے کا مکلف نہیں۔ اس کے غامض اور مخفی ہونے کی وجہ سے اسی وجہ سے اجتہاد میں خطا کرنے والا معذور بلکہ ماحور یعنی اجر و ثواب دیا جانے والا ہے تو اس مذہب پر اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں کہ اجتہاد میں خطا کرنے والا گنہگار نہیں۔ اختلاف صرف اس بات میں ہے کہ وہ ابتداء و انتہا یعنی دلیل اور حکم دونوں میں خطا کرنے والا ہے۔ یہی بعض مشائخ کا مذہب ہے اور شیخ ابو منصور ماتریدی کا پسندیدہ ہے۔ یا صرف انتہا یعنی حکم کے اعتبار سے خطا کرنے والا ہے کہ حکم کے جاننے میں خطا کی ہے اگرچہ دلیل میں صواب کی گنجائی پر ہے کہ دلیل ٹھیک قائم کی دریاں حالیکہ وہ تمام شرائط و ارکان پر مشتمل ہے اور اس نے تمام ان شرائط کا اعتبار کیا جن کا وہ مکلف ہے اور اجتہاد فی مسائل میں اس پر قطعی حجت قائم کرنا واجب نہیں جس کا مدلول یقینی طور پر حق ہوتا ہے۔

تشریح قولہ: فی العقلیات۔ عقلیات سے مراد وہ مسائل جو صرف ایسی دلیل عقلی سے ثابت ہیں جو کتاب و سنت اور اجماع سے مستنبط نہیں ہے۔ چلیے وجود باری تعالیٰ۔

قولہ: والشرعیات۔ شرعیات سے مراد وہ احکام ہیں جن کے اثبات میں عقل کافی نہیں ہے۔ قولہ: ویتحقق هذا المقام الخ اجتہادی مسائل میں کل احتمالات چار ہیں۔ پہلا احتمال یہ ہے کہ مجتہد کے اجتہاد سے پہلے اللہ کا کوئی حکم معین نہیں ہے بلکہ مجتہد اپنے اجتہاد سے سمجھے وہی حکم الہی ہے یہی اکثر معتزلہ کا مذہب ہے۔ اس صورت میں حق متعدد بھی ہو سکتا ہے۔ مثلاً امام ابو حنیفہؒ کا کہنا کہ ناقض وضوء سمجھنا بھی حق ہوگا اور امام شافعیؒ کا غیر ناقض سمجھنا بھی حق ہوگا۔ دوسرا احتمال یہ ہے کہ پہلے سے اللہ کا ایک حکم معین ہے مگر اس پر کوئی دلیل نہیں ہے بلکہ اس سے مطلع ہونا ایک انعام ہے اور خطا کرنے والے کو اجتہاد کی محنت کا ثواب ملے گا۔ یہ بعض فقہاء اور متکلین کا مذہب ہے۔ تیسرا احتمال یہ ہے کہ پہلے سے اللہ کا ایک حکم معین ہے اور اس پر دلیل قطعی قائم ہے۔ یہ بعض متکلین کا مذہب ہے۔ چوتھا احتمال یہ ہے کہ اس مسئلے میں پہلے سے اللہ کا ایک حکم معین ہے اور اس پر دلیل ظنی قائم ہے۔ اگر مجتہد اس دلیل کو پالے تو وہ صحیح حکم کو جان لے گا۔ اور اگر نہ پالے تو خطا پر ہوگا۔

اور مجتہد صحیح حکم پانے کا مکلف نہیں ہے۔ اس لئے کہ حکم مخفی رہتا ہے۔ اسی بناء پر اجتہاد میں خطا کرنے والا معذور ہی نہیں بلکہ عند اللہ اجر و ثواب کا بھی مستحق ہے۔ یہی محققین کا مذہب ہے اور شارح کو نزدیک بھی مختار ہے۔

والدلیل علی ان المجتہد قد یخطئ بوجہ الاول قولہ تعالیٰ ففہمناہا سلیمان للحکومتہ والفتیاء ولو کان کل من الاجتہادین صوابا لما کان لتخصیص سلیمان بالذکر جهة لان کلامہما قد أضنا الحكم حینئذ، وفہمنا، الثانی الاحادیث والاثبات الدالۃ علی تردید الاجتہاد بین الصواب والخطا بحیث صارت متواترة المعنی، قال علیہ السلام ان اصبحت فلك عشر حسنات، وان اخطأت فلك حسنة واحاة، وفي حدیث أخر جعل للمصیب اجرین وللخطی اجرا واحدا وعن ابن مسعود ان اصبحت من اللہ والا فمئید من الشیطان، وقد اشتهرت بخطیبة الصحابة بعضهم بعضا فی الاجتہاد ثلث ان القیاس مظهر لامتثبات فان الثابت بالقیاس ثابت بالنص فیضا معنی وقد اجمعوا علی ان الحق فیما ثبت بالنص واحد لا غیر۔ الرابع انما لا تقر فی العمومات الواردة فی شریعتنا علیہ السلام بین الاشخاص، فلو کان کل مجتہد مصیبا لزم اتصاف الفعل الواحد بالمتنافیین من العظروا لا باحتا، او الصحة والفسا او الوجوب وعدمہ، وتام تحقیق هذه الادلة والجواب عن تمسکات المخالفین یطلب من کتابنا التلویح فی شرح التنقیح۔

۱۳۵ ترجمہ اور دلیل اس بات پر کہ مجتہد کبھی خطا کرتا ہے۔ متعدد ہے۔ اول اللہ تعالیٰ کا ارشاد ففہمناہا سلیمان ہے اور ضمیر منصوب، حکومت اور فتیاء کی طرف راجع ہے اگر دونوں اجتہادوں میں سے ہر ایک درست ہوتا تو سلیمان علیہ السلام کو خصوصیت سے ذکر کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے اس لئے کہ اس صورت میں سلیمان اور داؤد علیہما السلام میں سے ہر ایک نے صحیح حکم پالیا۔ اور اس کو سمجھ لیا۔ دوسری دلیل اجتہاد کے خطا اور صواب کے درمیان دائر ہونے پر دلالت کرنے والی اتنی احادیث اور آثار ہیں جو معنی متواتر ہیں۔ نبی علیہ السلام نے فرمایا کہ اگر تو صحیح حکم کو پالے تو تیرے لئے دس نیکیاں ہیں اور اگر خطا کرے تو تیرے لئے ایک نیکی ہے اور ابن مسعود سے یہ لفظ منقول ہے کہ اگر میں صحیح حکم کو پاؤں تو اللہ کی طرف سے ہے۔ ورنہ میری طرف سے اور شیطان کی طرف سے ہے۔ اور اجتہادی مسائل میں صواب کا ایک دوسرے کو خاطمی قرار

دنیا مشہور ہے تیسری دلیل یہ ہے کہ قیاس حکم کو ظاہر کرنے والا ہے۔ ثابت کرنے والا نہیں۔ کیونکہ جو حکم قیاس سے ثابت ہے وہ باعتبار علت کے نص سے ثابت ہے اور علماء کا اس پر اجماع ہے کہ نص سے ثابت حکم میں حق صرف ایک ہے۔ چوتھی دلیل یہ کہ ہمارے نبی کی شریعت میں وارد احکام میں اشتباہ کے درمیان کوئی تفریق نہیں تو اگر ہر مجتہد صواب پر ہو۔ تو فعل واحد کا متنافین مثلاً حذر و اباحت یا صحت و فساد یا وجوب و عدم وجوب کے ساتھ متصف ہونا لازم آئے گا۔ اور ان دلائل کی تحقیق اور مخالفین کے استدلال کا جواب ہماری کتاب التلویح فی شرح التبیح سے معلوم کیا جائے۔

تشریح قولہ: والضمیر الخ یعنی ضمیر منصوب حکومت بمعنی فیصلہ کی طرف یا فتیہ بمعنی فتویٰ کی طرف راجع ہے جو اگرچہ مصرعاً مذکور نہیں۔ مگر معہود فی الذہن ہے۔ قصہ یہ ہے کہ ایک شخص کی بکریوں نے رات کے وقت دوسرے شخص کی کھیتی چری اور اسے روند ڈالا۔ مقدمہ حضرت داؤد علیہ السلام کی خدمت میں پہنچا۔ کھیتی کے نقصان کا اندازہ بکریوں کی قیمت کے برابر تھا۔ انھوں نے بکریاں کھیت والے کو دے جانے کا فیصلہ کیا۔ حضرت سلیمان علیہم السلام نے فرمایا کہ اس کے علاوہ ایک فیصلہ ہے جس میں دونوں فریق کی رعایت ہے۔ حضرت داؤد علیہ السلام کے دریافت فرمانے پر انھوں نے بتایا کہ بکریاں کھیتی کے مالک دیدی جائیں کہ وہ ان کے دودھ سے نانڈہ اٹھاتا رہے اور کھیت بکریوں کے مالک کو دیدیا جائے کہ اس کی خدمت کرے۔ یہاں تک کہ جب کھیتی اپنی سابقہ حالت پر آجائے تو کھیت اس کے مالک کو دیدیا جائے اور بکریاں ان کے مالک کے حوالے کر دی جائیں۔ حضرت داؤد علیہ السلام نے یہ فیصلہ پسند فرمایا۔ اللہ تعالیٰ نے مذکورہ آیت میں حضرت سلیمان علیہم السلام کو فیصلہ کی سمجھ دینے کا خاص طور سے ذکر کیا۔ کلام کے اس اسلوب سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت داؤد علیہ السلام سے اس مسئلہ میں اجتہادی خطا ہوئی۔ وہ صحیح فیصلہ نہیں سمجھ پائے۔

ورسل البشر افضل من رسل الملائكة ورسل الملائكة افضل من عامة البشر وعامة البشر افضل من عامة الملائكة، اما تفضيل رسل الملائكة على عامة البشر فبالاجماع بل بالافضل واما تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة وعامة البشر على عامة الملائكة فبوجوه الاول ان الله تعالى امر الملائكة بالسجود لادم عليه السلام على وجه التعظيم والتكريم بدليل قوله تعالى حكايته عن ابليس ايتك هذا الذي كرمت على وانا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين. ومقتضى الحكمة الامر لادم بالسجود لا على دون العاكس. الثاني ان كل واحد من اهل اللسان يفهم من قوله تعالى وعلم ادم الا

کَلَّهَا. الْآيَةُ - ان القصد منه الى تفصيل آدم على الملائكة وبيان زيادة علمه واستحقاقه
التعظيم والتكريم الثالث قوله تعالى ان الله اصطفى ادم ونوحا وال ابراهيم قال عمران على
العلمين والملائكة من جملة العالم وقد خص من ذاك بالاجماع تفصيل عامة البشر
على رسل الملائكة، فبقى معصو له فيما عدا ذلك، ولا خفاء في ان هذه المسألة ظنية
ليكتفى فيها بالادلة الظنية. الرابع ان الانسان قد يحصل الفضائل والكمالات العلمية
والعملية مع وجود العوائق والموانع من الشهوة والغضب وسنوح الحاجات الضرورية
الشاغلة عن اكتساب الكمالات، ولا شك ان العبادة وكسب الكمالات مع الشواغل والصوائف
اشق وادخل في الاخلاص، فيكون افضل.

ترجمہ اور انسان رسول فرشتہ رسولوں سے اور فرشتہ رسول عام انسانوں سے اور عام انسان
عام فرشتوں سے افضل ہیں۔ بہر حال فرشتہ رسولوں کو عام انسانوں سے افضل قرار
دینا تو یہ اجماع سے بلکہ ضرورت (دینی) سے ثابت ہے۔ لہذا انسان رسولوں کا فرشتہ رسولوں سے اور
عام انسانوں کا عام فرشتوں سے افضل ہونا تو چند وجوہ سے ہے۔ اول یہ کہ اللہ تعالیٰ نے ملائکہ کو آدم
کے سامنے تعظیمی سجدہ کرنے کا حکم دیا۔ ابلیس سے بطور حکایت کے اللہ تعالیٰ کے ارشاد فرمانے کی وجہ
سے ”ارأيتك هذا الذي كرمت على خلقتي من نارٍ وخلقته من طين“ (ترجمہ: پہلا
بتائے کیا یہی وہ شخص ہے جس کو آپ نے مجھ پر فضیلت اور برتری دی ہے، حالانکہ آپ نے مجھ کو انگ
سے پیدا کیا ہے۔) جس کی فطرت میں بلندی ہے، اور اس کو مٹی سے پیدا کیا ہے (جس کی فطرت میں پستی
ہے اس لئے میں اعلیٰ اور وہ ادنیٰ ہے) اور حکمت کا تقاضہ اعلیٰ کے سامنے ادنیٰ کو سجدہ کرنے کا حکم دینا
ہے نہ کہ اس کے برعکس، دوسری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا
سے اہل سان میں سے ہر ایک ہی سمجھے گا کہ مقصود اس تعلیم اسماء سے ملائکہ پر آدم کو فضیلت
دینا اور ان کے علم کی زیادتی اور مستحق تعظیم و تکریم ہونے کو بیان کرنا ہے تیسری دلیل اللہ تعالیٰ کا فرمانا
ہے کہ اللہ نے آدم، نوح، آل ابرہیم اور آل عمران کو تمام عالم پر فضیلت اور برتری عطا فرمائی ہے۔ اور
ملائکہ بھی عالم میں سے ہیں اور فرشتہ رسولوں سے عام انسانوں کا افضل ہونا اس سے بالاجماع ظاہر
کر لیا گیا ہے تو اس کے علاوہ میں آیت مذکورہ معمول بہ رہے گی۔ اور اس بات میں کوئی خفاء نہیں
کہ یہ مسئلہ ظنی ہے۔ جس میں ظنی دلائل کو کافی سمجھا جاتا ہے۔ اور چوتھی دلیل یہ کہ انسان فضائل اور
علمی و عملی کمالات حاصل کرتا ہے رکاوٹوں اور موانع کے باوجود مثلاً شہوت، غضب اور کمالات

ماہل کرنے سے روکنے والی ضروری حاجتوں کا پیش آنا۔ اور اس بات میں کوئی شک نہیں کہ رکاوٹوں اور موانع کے ساتھ عبادت اور حصول کمالات زیادہ مشکل اور دشوار ہے۔ تو یہ افضل ہوگا۔

تشریح

قولہ: الثالث قوله تعالى ان الله اصطفى الانبياء۔ وجہ استدلال یہ ہے کہ آیت آدم اور نوح وغیرہ کے جو انسان رسول ہیں تمام عالم سے جس میں فرشتہ رسول بھی داخل ہیں افضل ہونے پر دلالت کرتی ہے۔ معلوم ہوا کہ ان رسول فرشتہ رسولوں سے افضل ہیں۔ نیز آیت میں آل ابراہیم اور آل عمران کو جن میں عام انسان بھی ہیں تمام عالم سے جس میں عام ملائکہ بھی داخل ہیں۔ افضل قرار دیا گیا ہے۔ معلوم ہوا کہ عام انسان عام فرشتوں سے افضل ہیں مگر اس پر یہ شبہ وارد ہوتا ہے کہ جب آل ابراہیم اور آل عمران کے ضمن میں عامۃ البشر تمام عالم سے افضل ہوں گے تو عالم میں فرشتہ رسول بھی داخل ہیں۔ لہذا عامۃ البشر کا فرشتہ رسولوں سے بھی افضل ہونا لازم آئے گا۔

شارح رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے قول وقد خص من ذالک الخ سے اس شبہ کا یوں زوال کیا کہ جب فرشتہ رسولوں کا عامۃ البشر سے افضل ہونا اجماع سے ثابت ہے۔ تو عامۃ البشر کا فرشتہ رسولوں سے افضل ہونا خاص کر یا جائیگا۔ لیکن پھر اشکال وارد ہوتا ہے کہ اس صورت میں آیت عام مخصوص منہ بعض کے قبیل سے ہوگی جو مفید ظن ہے اور اعتقادی مسائل میں ظن کافی نہیں بلکہ یقین درکار ہے۔ شارح نے اس اشکال کا یہ جواب دیا کہ اعتقادی مسائل دو طرح کے ہیں۔ ایک تو وہ ہیں جن میں یقین مطلوب ہے تو ان کے ثبوت کے لئے دلیل قطعی درکار ہے۔ دوسرے وہ مسائل جن میں ظن ہی مطلوب ہے جیسی یہ تفصیل کا مسئلہ ہے ایسے مسائل میں دلیل ظنی کافی سمجھی جاتی ہے۔

وذهب المتزلز والفلاسفة وبعض المشاعرة الى تفضيل الملائكة وتمسكوا بوجه الاول ان الملائكة ارواح مجردة، كاملة بالعقل، مبرئة عن مبادئ شرور والآفات كالشهوة والغضب وعن ظلمات الهيولى والصورة قویة على الانغال العجیبة عالمہ بالکوائف ماضیہا واتیہا من غیر غلط، والجواب ان مبني ذلك على الاصول الفلسفية دون الاسلامية الثاني ان الانبياء مع كونهم افضل البشر يتعلمون ويستفيدون منهم بدليل قوله تعالى علمم شد يد القوى، وقوله تعالى نزل به الروح الامين ولا شك ان المعلم افضل من المتعلم، والجواب ان التعليم من الله تعالى والملائكة انما هم المبلغون الثالث انما قد اطر في الكتاب والسنة تقديم ذكرهم على ذكر الانبياء، وما ذالك الا تقدمهم في الشرف والرتبة، والجواب ان ذالك لتقدمهم في الوجود اولاً وجودهم

اخفی فالایمان بهم اقوی وبالتقدیم اولی الرابع قوله تعالى لن يستكف المسيح ان
 يكون عبد الله ولا ملائکة المقربون فان اهل اللسان يفهمون من ذالک افضلیة
 الملائکة من عیسی اذ القیاس فی مثله الترقی من الادنی الی الاعلی، یقال لا یتکف
 من هذا الامر الوزير ولا السلطان، ولا یقال السلطان ولا الوزير، ثم لا قائل بالفصل
 بین عیسی وغیره من الانبیاء. والجواب ان الضاری استعظموا المسيح بحیث یترفع
 ان یتکف عبد الله تعالى بل ینبغی ان یتکف ابن الله لانہ ہجر دلائلہ، و
 کان یبری الاکماء والا برص ویحیی الموتی بخلاف سائر عباد الله تعالى من بنی آدم
 فرد علیہم بانه لا یتکف من ذالک المسيح ولا من ہوا علی منہ فی هذا المعنی وہم
 الملائکة الذین لا اب لهم ولا ام لهم، ویقدرون باذن الله تعالى علی افعال اقوی
 واعجب من ابراء الاکماء والا برص واحیاء الموتی والترقی والعلو انما ہو فی امر التجزئ
 واطہار الآثار القویة، لا فی مطلق الکمال والشرف، فلا دلالة علی افضلیة الملائکة والله
 سبحانه تعالى اعلم بالصواب والیہ المرجع والمآب.

۱۳۶ ترجمہ تشریح اور معجزہ اور فلاسفہ اور بعض شاعر کا مذہب ملائکہ کے افضل ہونے کا ہے اور انہوں
 نے بجز وجوہ استدلال کیا ہے۔ اول یہ کہ ملائکہ ارواح مجرہ ہیں عقل میں کامل ہیں بشر
 و آفات کے استہلا شہوت اور غضب سے اور بیوی اور صورت کی ظلمتوں سے پاک ہیں۔ افعال عجیبہ پر
 قادر ہیں۔ ماضی اور مستقبل کے واقعات بغیر کسی غلطی کے جانتے ہیں اور جواب یہ ہے کہ اس قول کی بنیاد
 فلسفی اصولوں پر ہے نہ کہ اسلامی اصولوں پر، دوسری دلیل یہ کہ انبیاء باوجود افضل البشر ہونے کے
 ملائکہ سے علم حاصل کرتے ہیں اور ان سے استفادہ کرتے ہیں۔ دلیل اللہ تعالیٰ کا ارشاد علمہ شدید
 القوی۔ اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد نزل بہ الروح الامین ہے اور اس بات میں کوئی شک
 نہیں کہ متعلم سے معلم افضل ہوتا ہے اور جواب یہ ہے کہ تعلیم اللہ کی طرف سے ہے اور ملائکہ صرف مبلغ
 ہیں۔ تیسری دلیل یہ ہے کہ کتاب اور سنت میں کثرت سے انبیاء کے ذکر پر ملائکہ کے ذکر کو مقدم کرنا وارد
 ہے۔ اور ایسا محض شرف و مرتبہ میں ان کے مقدم ہونے کی وجہ سے ہے اور جواب یہ ہے کہ ایسا وجود میں
 ان کے مقدم ہونے کی وجہ سے ہے یا اس لئے کہ ان کا وجود مخفی ہے تو ان پر ایمان لانا زیادہ قوی ہے۔
 اور ان کی تقدیم اولی ہے۔ چوتھی دلیل اللہ تعالیٰ کا ارشاد لن يستکف المسيح۔ الایہ۔ ہے۔ ترجمہ
 یہ ہے کہ ہرگز نہیں انکار کریں گے اللہ کا بندہ ہونے سے مسیح اور نہ ملائکہ مقربین اس لئے کہ اہل لسان

اس سے ملائکہ کا عیسیٰ علیہ السلام سے افضل ہونا سمجھتے ہیں۔ کیونکہ اس جیسے موقع پر قیاس کا تقاضہ دینی سے اعلیٰ کی طرف ترقی کرنا ہے کہا جاتا ہے کہ اس کام سے نہیں انکار کرے گا وزیر اور نہ ہی سلطان۔ یہ نہیں کہا تا کہ سلطان اور نہ وزیر پھر عیسیٰ اور دیگر انبیاء کے درمیان فرق کا کوئی قائل نہیں۔ لہذا دیگر انبیاء پر بھی ملائکہ کی فضیلت ثابت ہوگی۔

اور جواب یہ ہے کہ نصاریٰ نے حضرت مسیح کو اتنا عظیم سمجھا کہ ان کے بقول وہ اللہ کا بندہ ہونے سے برتر ہیں بلکہ انھیں اللہ کا بیٹا ہونا چاہیے۔ اس لئے کہ وہ مجروح تھے ان کا کوئی باپ نہ تھا اور وہ مادہ زاد اندھوں کو اور برص کے مریض کو اچھا کر دیتے تھے اور مردوں کو جلاتے تھے برخلاف بنو آدم میں سے اللہ کے دیگر بندوں کے، تو ان کی یہ کہہ کر تردید کی کہ اس سے نہیں انکار کرینگے مسیح اور نہ وہ شخص جو اس صفت میں ان سے بھی بڑھ کر ہو اور وہ فرشتے ہیں۔ جن کے نہ باپ ہے نہ ماں، اور باذن الہی اس سے زیادہ قوی اور مادر زاد اندھوں اور برص کے مریضوں کو اچھا کرنے اور مردوں کو جلاتے زیادہ عجیب افعال پر قدرت رکھتے ہیں تو ترقی صحت بخرد یعنی بغیر باپ کے پیدا ہونے اور افعال قویہ ظاہر کرنے میں ہے نہ کہ مطلق کمال و شرف میں۔ لہذا ملائکہ کی ان فضیلت پر کوئی دلالت نہیں۔

قولہ: والجواب ان خالک الخ حاصل یہ کہ ملائکہ کو پہلے ذکر کرنے کی علت شرف و فضیلت نہیں۔ جیسا کہ تمہارا دعویٰ ہے۔ بلکہ اس لئے ان کے ذکر کو مقدم کیا کہ وجود میں وہ مقدم ہیں۔ یا اس لئے کہ ایمان بالرسول ایمان بالملائکہ پر موقوف ہے۔ کیونکہ ملائکہ ہی انبیاء کے پاس وحی لانیوالے اور اللہ تعالیٰ کے اوامر اور نواہی پہنچانے والے ہیں۔

واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم بالصواب والیہ المراجع والمآب

تمت بالخیر



مکتبہ رحمانیہ

اِقْرَأْ سَنَرِ عَزْزِي سَكْرِي. اَرْدُو بَاَزَارِ لَاهُور
فون: 042-7224228-7355743

